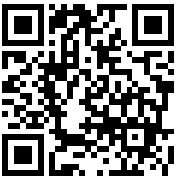
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

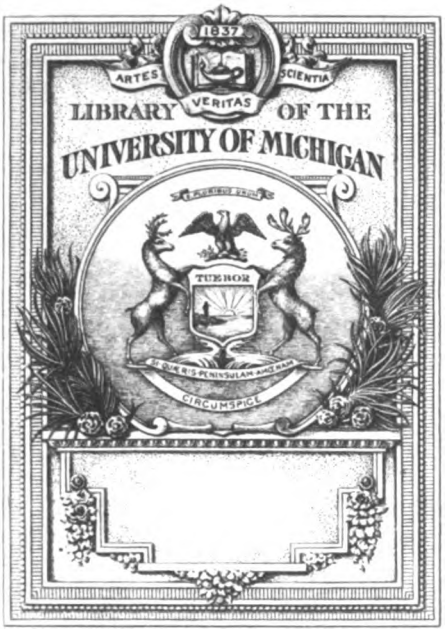
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,075

Digitized by Google



Digitized by Google

3
·/P9S·

Digitized by Google

Digitized by Google

BL
3
.P95

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-SEPTIÈME

Digitized by Google

ANGERS, 4, RUE GARNIER
SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE PUBLICITÉ
BUREAUX : 2, RUE MONGE, PARIS

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

RENÉ DUSSAUD ET **PAUL ALPHANDÉRY**

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes Études

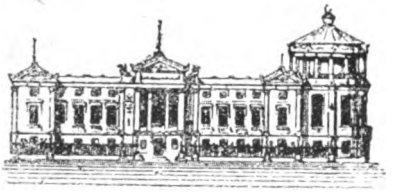
AVEC LE CONCOURS DE MM.

J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, Maurice GOGUEL, H. HUBERT, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, S. REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, Etc.

Quarante-quatrième année

Tome quatre-vingt-septième

(87) et 88



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI^e^)

1923

Digitized by Google

Digitized by Google

Gen.
Terq.

A PROPOS D'UNE ÉTUDE

SUR LE RÉGIME

DE LA LIBERTÉ DES CULTES DANS LE CALVADOS

PENDANT LA PREMIÈRE SÉPARATION

(1795-1802)[1]

Jusqu'alors le problème de la première séparation des Églises et de l'État a été négligé par les érudits et les historiens. Peu de travaux lui ont été consacrés spécialement et les auteurs des monographies révolutionnaires le traitent sommairement dans des chapitres fort rapides. La chose s'explique. Les documents qui permettent de l'élucider ne sont pas groupés. Il faut avoir la patience d'aller les chercher dans les fonds considérables de la police.

L'effort de M. Raoul Patry qui l'a étudié méthodiquement et scientifiquement dans le Calvados est très méritoire et, sous bien des rapports, son travail a droit à des éloges. Il a vu les sources essentielles. Toutefois, il ne s'est pas suffisamment préoccupé des documents financiers qui sont extrêmement révélateurs. Il aurait gagné à explorer, si ce n'est les archives londoniennes, du moins le riche dépôt du Ministère de la Guerre.

Incontestablement le parti qu'il a tiré des matériaux qu'il a rassemblés est excellent. Il a écrit, entre autres, des pages substantielles et précises sur l'état des édifices du culte après les lois du 3 ventôse an III, du 11 prairial an III et du 7 vendémiaire an IV, ainsi que sur les rétractations qui eurent lieu principalement en 1795 et 1796.

1. Cette étude est due à M. Raoul Patry. 1 vol., 1921. Alcan, 289 pp.

Digitized by Google

Mais son plan manque de rigueur et entraîne des confusions et des répétitions regrettables. L'organisation des divers cultes, dont il narre l'histoire, est superficiellement décrite ou tout simplement passée sous silence. La psychologie des personnages qui entrent en scène dans son récit ou dans ses discussions est à peine esquissée. Surtout, et c'est le reproche le plus grave que je ferais à ce travail, le culte révolutionnaire n'est pas étudié avec toute l'ampleur que comporte cet important sujet, trop souvent dédaigné et injustement ridiculisé.

Je suis ainsi amené à faire, à propos de l'ouvrage de M. Raoul Patry, des remarques générales et des remarques particulières relatives au culte révolutionnaire et à indiquer par là-même comment il faut aborder le problème de la première séparation des Églises et de l'État.

I

Le plan me paraît tout indiqué. Si je ne me trompe, la séparation des Églises et de l'État traverse trois périodes à peu près distinctes : la première va jusqu'en fructidor an V, la seconde s'achève en brumaire an VIII, et le Concordat met fin à la troisième. Sans doute, pendant ces diverses périodes, il y eut des fluctuations multiples qui empêchent de leur donner une physionomie nette. Cependant elles sont caractérisées par des traits indéniables.

Au lendemain du terrorisme qui jeta l'épouvante générale, on sentit le besoin de secouer les chaînes qui pesaient lourdement sur le pays et on songea à l'ancienne forme du gouvernement de la France. Le mouvement qui se dessina en faveur du libéralisme et du royalisme prit de telles proportions qu'il inquiéta les révolutionnaires. Il fut brutalement interrompu en fructidor an V. La liberté fut restreinte, de nouvelles chaînes furent forgées et on essaya d'étouffer dans les cœurs l'amour de la monarchie. Mais les idées de tolérance n'étaient point mortes et le désir d'un gouvernement fort s'avivait de jour en jour. Le coup d'État de

Digitized by Google

brumaire parut donner satisfaction à ces aspirations contradictoires.

Pendant ces trois périodes, trois cultes évoluèrent sous le régime de la séparation des Églises et de l'État : le culte catholique, le culte constitutionnel et le culte révolutionnaire. Ils subirent les conséquences des idées prédominantes et reflétèrent à leur manière l'état de l'opinion.

Le nouveau régime fut favorable au culte catholique. N'ayant point cessé pendant la terreur, il avait gagné du terrain et avait acquis l'estime des fidèles à cause de la courageuse attitude de ses prêtres, dont le nombre grossit immédiatement par suite des rétractations nombreuses des constitutionnels ; puis des instructions lui étaient parvenues de ses chefs et avaient aplani nombre de difficultés pendantes. Cependant en règle générale il garde son caractère de clandestinité. La prudence n'était pas hors de saison. La persécution recommença. Néanmoins, au sein du culte catholique, se glissèrent des divisions. L'autorité épiscopale perdit de son prestige. Plusieurs prêtres s'attribuèrent des droits excessifs et certains se fourvoyèrent dans la chouannerie.

Ces causes de faiblesse ne cessèrent point avec le retour des exilés qui prit une grande extension à partir de 1800. Toutefois, le culte catholique, à cette date, s'enhardit et se manifesta publiquement dans des édifices du culte dont il s'empara principalement dans les villes.

Au début du nouveau régime, le culte constitutionnel se présentait dans de mauvaises conditions. Il n'avait plus son caractère de religion officielle. Il avait été discrédité en l'an II. Ses meilleurs soutiens l'abandonnaient de jour en jour. Il gardait néanmoins quelque vitalité. Comme il était habitué à se plier aux exigences légales, il s'empressa de se réfugier dans les églises, qui lui étaient ouvertes, au risque de les partager avec le culte révolutionnaire. Malgré les vexations qui ne lui furent pas épargnées, il poursuivit son action et opéra une œuvre intéressante dans les synodes et les Conciles. Mais il demeurait impopulaire. Le nombre

Digitized by Google

de ses fidèles ne s'augmentait pas et les vides causés dans les rangs de ses prêtres ne se comblaient pas.

On aurait pu croire que le culte révolutionnaire, qui eut, en l'an II, d'extraordinaires triomphes et qui crut un instant pouvoir remplacer les rites antiques, allait prendre des développement rapides. Même sous le régime de la séparation des Églises et de l'État il jouissait d'une situation privilégiée. Il apparaissait comme la religion des autorités constituées. Les membres des administrations étaient ses pontifes. Cependant, au lieu de progresser, il déclina plutôt, surtout avant fructidor an V. Il ne parvintj amais à retrouve rle succès de l'an II. Il survécut au coup d'État de brumaire et il était en train d'introduire Bonaparte parmi les héros auxquels il rendait des honneurs, lorsque le Concordat fut signé.

Mais avant de décrire la marche de ces trois cultes pendant les trois périodes de la première séparation des Églises et de l'État, il faut, au préalable, après avoir bien précisé la législation, connaître à fond leur organisation intime. Il importe en conséquence de savoir ce que sont devenus les évêques réfractaires et leurs vicaires généraux, en quelles mains se trouve sur place l'autorité, comment s'est comportée l'Église Constitutionnelle après les abdications, et de quels hommes elle dispose encore pour se reconstituer, quels furent les initiateurs et les propagateurs de la religion nouvelle et à quels moyens pratiques ils eurent recours pour en faire une institution durable.

De plus, parce que les hommes ont quelque influence sur la direction des esprits et des événements, il est utile de pénétrer dans la vie et dans l'âme des chefs du culte catholique, du culte constitutionnel et du culte révolutionnaire, d'examiner, de scruter leurs actes passés, leur mentalité, leurs habitudes morales. Cette connaissance psychologique aura une importance capitale. Elle dominera toute l'étude. Elle éclaircira de nombreux points obscurs. Elle apportera de vives clartés sur l'enchaînement des faits, sur l'orientation des intelligences, sur les origines des mots d'ordre qui furent transmis aux foules et qui les inspirèrent.

Digitized by Google

Comme il est essentiel de ne point s'égarer en pareille matière, et d'avoir des renseignements indiscutables et sur l'organisation de ces divers cultes et sur la psychologie des personnages qui les gouvernèrent, on n'ira pas à l'aventure dans la recherche des documents. On aura un fil conducteur. On se préoccupera avant tout de découvrir les archives propres du culte catholique, du culte constitutionnel et du culte révolutionnaire. Elles ont existé et à l'heure actuelle elles n'ont pas totalement disparu. Elles sont dispersées, émiettées, morcelées. Il s'agit de les rassembler, de les remettre en ordre. Plus que les documents administratifs, plus que les documents judiciaires, ces archives permettront de porter des jugements autorisés et d'aboutir à des conclusions solides et sûres.

II

Après ces remarques générales, je crois devoir insister sur le culte révolutionnaire et lui réserver des remarques particulières. On a longtemps méconnu et on méconnaît encore son véritable caractère et on ne lui attribue pas la place qui lui convient. Le culte révolutionnaire est une véritable religion. Il prétend relier l'homme à la Divinité sans l'intermédiaire du Sacerdoce et en dehors des moyens surnaturels qu'il bannit dédaigneusement.

Cette religion n'est pas une religion d'occasion. Ce ne sont pas les circonstances qui l'ont fait naître. Elle était en préparation dans le mouvement philosophique de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle et se laissait deviner dans diverses démonstrations précédant 1789. La Révolution ne fit que faciliter son apparition et grossir son importance. En la marquant de son empreinte, en lui infusant l'amour de la patrie et la commémoration des personnages illustres de l'époque qu'on assimile à de véritables saints laïques, elle lui fournit en même temps un champ vaste où elle put se déployer en toute liberté et avec un splendide éclat.

Dans le moindre des villages, un certain nombre d'esprits étaient disposés à la recevoir, et ne furent au premier abord

Digitized by Google

et selon les apparences nullement offusqués par ses destructions, ses hardiesses, ses innovations, ses bouleversements. Ce qui le prouve, c'est qu'à peu près partout elle revêtit aussitôt un caractère spontané, local et organisateur qui n'a pas encore été mis en relief et qui est l'un des côtés les plus frappants de ses manifestations de l'an II, l'année de son apogée.

A vrai dire, et je l'ai déjà remarqué, sous le régime de la première séparation, le culte révolutionnaire ne suscita plus les mêmes enthousiasmes et ne groupa plus autour de lui des foules aussi denses. Par une aberration étrange, cette religion, normalement destinée aux élites, fut rendue de plus en plus abstraite et de plus en plus inaccessible aux intelligences populaires. Les réunions décadaires, privées de l'attrait de la nouveauté et devenues régulières, fatiguèrent vite. Les solennités elles-mêmes ne furent pas toujours goûtées et suivies. Au lieu de célébrer des faits précis et de glorifier des héros connus, elles exaltaient de préférence des idées vagues et générales qui laissaient bien froids les assistants.

Cependant, qu'on ne s'y trompe pas, cette religion n'est pas morte. Elle demeure *vivante.* Pour les manifestations qu'elles comprennent, les foules accourent. Elles sont là par exemple pour les fêtes de l'Agriculture et pour rendre des honneurs à Hoche. Elles sont encore là pour les réunions sportives et les représentations théâtrales qui sont organisées. De même quand des attentats sacrilèges sont commis, des protestations éclatent sincères et imposantes. Si un Arbre de la Liberté est renversé, la stupeur se lit sur les visages. Des quêtes sont faites. Des sommes importantes sont recueillies et la profanation est promptement réparée.

De plus, le culte révolutionnaire continue à être la *religion de la parole.* D'innombrables discours sont prononcés aux réunions décadaires et aux grandes solennités. Quelques-uns sont imprimés. Beaucoup sont transcrits sur les registres des délibérations des administrations. Tout au moins, les thèmes développés sont mentionnés ou analysés. Quoiqu'elles manquent de mesure et quoiqu'elles affectent une forme grandi-

Digitized by Google

loquente, ces productions oratoires sont curieuses et intéressantes. Il serait à propos, ce qui n'a pas encore été fait, de discerner, au milieu des périodes vides et creuses, les faits qui sont relatés, les doctrines qui sont enseignées, les exhortations morales qui sont données. Il serait mieux surtout de voir si ces productions oratoires furent fécondes et quelles furent leurs influences. L'efficacité d'une religion se reconnaît aux résultats moralisateurs qu'elle produit.

Ces remarques générales et ces remarques particulières auraient besoin d'être plus amplement développées et d'être appuyées par des exemples. Je me propose de le faire dans le travail que je rédige en ce moment sur l'*Histoire religieuse de la Révolution* et qui paraîtra prochainement dans la *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France.*

Em. SÉVESTRE.

Digitized by Google

RECONSTITUTION ET CLASSEMENT DES LETTRES DE SAINT PAUL

La collection canonique des lettres de Paul contient quelques pièces dont l'authenticité est fortement contestée. Ce sont *II Thessaloniciens* et *Ephésiens*, qui me paraissent être des éditions ecclésiastiques très remaniées de *I Thessaloniciens* et de *Colossiens*. Ce sont aussi les deux lettres à Timothéos et la lettre à Titus qui ne paraissent contenir d'authentiques que les quatre derniers versets de *Titus* (III, 12-15) et les quatorze derniers de *II Timothéos* (IV, 9-22) [1]. Ces retranchements faits, nous avons de Paul, dans la collection du Nouveau Testament, quatre longues lettres : *Romains*, *I et II Corinthiens*, *Galates*, trois plus courtes : *Philippiens*, *Colossiens*, *Thessaloniciens*, et trois billets : *Philémon*, *Timothéos*, *Titus*. Comment doit-on en concevoir une édition critique ?

Le texte critique n'est pas rigoureusement établi. Cela tient au grand nombre des témoins et à la difficulté d'en tracer l'arbre généalogique. Les lettres de Paul nous sont parvenues dans une douzaine de manuscrits en majuscules [2], dans plus de six cents en minuscules, dans plus de quatre cents lectionnaires et dans des citations innombrables qui représentent des manuscrits perdus. Hermann von Soden a mis de l'ordre dans cet amas [3]. Sa méthode n'est pas inattaquable [4]. Mais on constate que son édition, faite entièrement sur de nouveaux frais, ne diffère pas beaucoup de

1. Ce sont les conclusions qui me paraissent ressortir du livre de P. N. Harrison *The problem of the Pastoral Epistles*. Oxford, 1921.

2. Le dernier publié est le Ms de Washington (H. A. Sanders, *The New Testament manuscript in the Freer Collection*. Part II, New-York, 1918).

3. H. Freiherr von Soden, *Die Schriften des Neuen Testament*. Göttingen, 1913.

4. Voyez p. ex. M. J. Lagrange, *Epître aux Romains*. Paris, 1916, p. LXVIII-LXIX.

Digitized by Google

l'édition antérieure de Nestle qui représentait la moyenne des éditions critiques. Le plus souvent, il s'agit de l'ordre de deux mots, d'une particule ajoutée ou omise, parfois d'une simple nuance d'orthographe. Sauf quelques leçons qui demeurent litigieuses, le texte critique de Paul peut être considéré comme pratiquement établi.

Il reste deux questions à résoudre. 1° Chaque lettre, prise à part, a-t-elle sa bonne suite ? On sait qu'un des accidents les plus fréquents arrivés dans la transcription des livres sacrés est le déplacement de certaines parties [1]. 2° Dans quel ordre les lettres ont-elles été écrites ? Le Nouveau Testament se borne à les ranger par grandeur décroissante, la plus longue en tête, la plus courte à la fin.

***

Le désordre *matériel* qui a pu s'introduire dans certaines lettres de Paul n'a rien à voir avec le désordre « lyrique » qui peut être attribué au génie de l'auteur. Paul a un tempérament de prophète. Il est « bouillant d'esprit », comme il souhaite que les autres le soient [2]. Il est primesautier, intuitif, abrupt, mais non décousu et incohérent.

On ne peut lire certaines lettres, surtout les deux aux Corinthiens, sans penser à un petit livre dont les feuillets auraient été brouillés, par accident. La majorité des critiques reconnaissent l'incohérence de la seconde lettre aux Corinthiens et admettent qu'elle a été composée avec les morceaux de deux lettres distinctes. Si ce cas est admis, la question doit être posée dans toute son ampleur. On doit chercher si d'autres lettres ne se présentent pas dans des conditions analogues.

Il faut penser, en effet, aux difficultés particulières que rencontra ce qu'on peut appeler la « première édition » des lettres de Paul.

1. On a signalé des déplacements dans le Deutéronome, les Psaumes, Job, Isaïe, Jérémie, Esdras, etc. Voyez ce qu'en dit le P. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. IX.

2. *Rom.* XII, 11.

Digitized by Google

L'auteur avait bien destiné ses lettres à une lecture publique, solennelle, qui devait être faite dans l'*assemblée*, devant tous les frères réunis [1]. Mais il n'avait pas prévu des lectures répétées. Ses lettres étaient des écrits de circonstance. Leur but était de frapper un grand coup. Une fois excommunié, par exemple, l'incestueux de Corinthe, il n'y avait pas lieu de relire indéfiniment l'excommunication. Il est donc probable que Paul n'avait pas assuré la conservation de ses lettres en les faisant tracer sur du parchemin. Il avait dû se servir de papyrus courant.

De leur côté, les *assemblées* ne songèrent pas tout de suite à faire des copies pour les envoyer au loin. Paul avait demandé aux chrétiens de Colosses de faire passer à ceux de Laodicée la lettre qu'ils recevraient et *vice-versa* [2]. Il n'avait pas parlé de copies. Dans les autres lettres, il ne vise pas d'autres destinataires que ceux-mêmes à qui il écrit, très personnellement.

Entre le jour où une lettre de Paul fut lue publiquement, à son arrivée, et l'époque où elle entra au commun trésor des églises et dans un cycle de lectures régulières, il s'écoula un temps fort long. C'est vers l'an 95 que, pour la première fois, nous voyons citée une lettre de Paul [3], et tard dans le second siècle le recueil tout entier [4].

Il est probable que la lettre aux Romains, qui est, elle, un petit traité doctrinal, fut la première recopiée. Elle le fut pour son intérêt général, comme le montrent les exemplaires où le mot *Rome* a été supprimée et où la fin a été écourtée [5]. Son succès fit qu'on rechercha, pour le copier, tout ce qui pouvait rester de Paul, même les billets. Il faut nous représenter en quel état pouvaient être alors les originaux de Paul et quels accidents avaient pu leur arriver.

1. I *Thess.*, V, 27.
2. *Coloss.*, IV, 16.
3. Clém. Rom., *Corinth.*, XLVII, citant I *Corinthiens.*
4. II *Pierre*, III, 16. Voyez A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament.* Paris, 1922 p. 241.
5. Voyez K. Lake, *The earlier Epistles of St Paul.* 2e éd. London, 1914, p. 335-350, 366.

Digitized by Google

Paul dictait. L'*amanuensis* écrivait sur le papyrus : Tertius qui traça la lettre aux Romains a mis son bonjour à la fin [1]. Une fois la lettre finie, qu'était-elle, matériellement ?

Les billets à Philémon, à Timothéos, à Titus étaient semblables à un grand nombre de billets de même longueur qui nous ont été conservés dans les sables d'Égypte. Ils tenaient sur un seul feuillet de papyrus. Le feuillet était roulé, lié, cacheté et portait au verso le nom du destinataire [2].

Pour les lettres plus étendues, quand un premier feuillet était couvert d'écriture, on en collait un autre à droite, puis un autre, jusqu'à former un rouleau plus ou moins long. Sir Frederic Kenyon a calculé que la lettre aux Romains a dû faire un rouleau de trois mètres cinquante de long [3]. On pouvait acheter chez le *chartopola* un rouleau tout collé. Mais quand on ne savait pas d'avance la longueur exacte de ce qu'on écrirait, il était plus pratique de coller les feuillets à mesure. Le papyrus était cher et devait être ménagé.

Ces rouleaux étaient fragiles et de conservation délicate. Par le temps et l'usage, il pouvait leur arriver divers malheurs. Comme les *makimono* japonais ils s'effritaient aux parties qui fatiguaient le plus dans l'enroulement et le déroulement, c'est-à-dire aux deux extrémités. Ils étaient exposés ainsi à perdre leur début et leur fin. Si la colle employée était trop faible, les feuillets rectangulaires pouvaient se décoller. Une gomme trop forte produisait le même effet : elle rendait le papyrus cassant sur la ligne de collage. Décollé ou rompu en plusieurs endroits, le rouleau se transformait automatiquement en plusieurs petits rouleaux. Il devenait alors difficile à reconstituer. S'il se trouvait mêlé à d'autres rouleaux également rompus, la situation était plus grave

1. *Rom.* XVI, 22.
2. Voyez, par exemple, B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri.* Part. XIV. London, 1920, n° 1663 à 1684.
3. F. G. Kenyon, *Handbook to the textual Criticism of the New Testament*, 2e édit. London, 1912, p. 24 (11 feet 6 inches).

Digitized by Google

encore. Le scribe chargé de faire une copie pouvait rester perplexe et prendre un mauvais parti.

Quand la phrase était interrompue, il lui était relativement facile de retrouver l'enchaînement littéral. Mais quand la phrase était terminée, il lui fallait chercher la suite des idées, tâche plus haute et plus subtile. Il pouvait faire une conjecture trop prompte. Un faux ajustement en entraînait forcément d'autres. Le *puzzle* manqué ne pouvait plus être résolu que par l'arbitraire.

De tels accidents sont arrivés à plusieurs des lettres de Paul : l'état de la copie en fait foi.

Plusieurs rouleaux ont dû être trouvés dans un grand délabrement. Il faut examiner en chaque lettre si quelques dislocations ou mauvais ajustements ne se sont pas produits au moment fatal de la première copie.

Deux lettres ont été parfaitement conservées et ont un ordre excellent ou bon. Ce sont celles qui furent adressées à des églises que Paul ne connaissait pas, aux Colossiens et aux Romains. Moins favorisés que les Corinthiens, ils furent plus soigneux.

La première est irréprochable pour l'ordre. La seconde a une petite interversion. Les versets xv, 8-12 interrompent un mouvement très lié de péroraison. Ils doivent, je crois, se lire après xi, 36, où ils apportent un supplément de pensée et de citations [1]. Il s'agit probablement d'une note ajoutée par Paul après coup. Elle a dû être inscrite dans l'étroite marge laissée au bas du rouleau. Le copiste n'a pas bien deviné à quelle colonne du texte elle se rapportait. Un cas analogue s'est produit dans une lettre aux Corinthiens (II *Cor.*, xi, 32-33). Le souvenir de Damas et de l'évasion dans un panier a été sans doute ajouté dans la marge. Il faut le lire après le souvenir du naufrage et de la journée passée au creux des vagues (xi, 25).

A part cela, la lettre aux Colossiens et la lettre aux Romains

1. R. Harris a senti que ces versets sont mal placés. *Testimonies*, Part II, Cambridge, 1920, p. 29.

Digitized by Google

sont d'une composition très régulière. On y peut admirer comme le génie de Paul, pour impétueux qu'il soit, est méthodique et ordonné. Ce sont les fautes du copiste qui ailleurs l'ont rendu suspect de coq-à-l'âne et de galimatias.

La lettre aux Philippiens est faite avec deux lettres ajoutées bout à bout. Le premier qui s'en soit aperçu est, je crois, Stephan Lemoyne [1]. La suture est au milieu [2] du verset III, 1. Les mots : « Enfin, mes frères, adieu, *en le Maître* » [3] sont les derniers mots conservés d'une lettre et ceux-ci : « Vous écrire la même chose, *ça ne me lasse pas et c'est plus sûr pour vous* » (citation d'un poète comique) représentent le début mutilé d'une autre. Les deux furent prises pour une seule ou bien la copie ne ménagea pas entre elles un intervalle suffisant. Polycarpe, en effet, semble connaître encore plusieurs lettres aux Philippiens [4].

Dans les deux, la situation n'est pas la même. Dans la seconde, la plus ancienne, Paul donne reçu aux Philippiens de l'argent qu'Epaphroditos vient de lui apporter. Dans l'autre, il est en prison. Il renvoie Epaphroditos qui a failli mourir « pour l'œuvre du Messie » et qui portera de ses nouvelles. Il s'excuse pour ces raisons de l'avoir gardé si longtemps. Nous avons donc deux lettres aux Philippiens, *A* (*Phil.* III, 1 *b*-IV) et *B* (*Phil.* I-III, 1 *a*).

La lettre aux Thessaloniciens a dû être trouvée en plusieurs morceaux. Deux ont été intervertis. Il est facile de voir qu'après les versets IV, 11-12 : « Frères, nous vous supplions de vous aimer encore davantage... » doit venir le verset V, 12 : « Frères, nous vous demandons d'estimer ceux qui peinent chez vous... » C'est la série des exhortations

1. Dans le *Novum Testamentum* de Koppe, 1803 (cité par M. R. Vincent, *Philippians and Philemon* Edinburgh, 1897, p. XXXI,) Une lettre de Cicéron (*Ad fam.* V., 8) paraît être dans le même cas (K. Lake, *The earlier Epistles of St Paul*, London 1914, p 164).

2. La division du Nouveau Testament en versets est commode mais très factice, Elle fut faite par Robert Estienne, vers 1550, pendant un voyage à cheval de Paris à Lyon (E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Eglise chrétienne.* Paris, 1913, tome II, p. 58.)

3. Τὸ λοιπόν... χαίρετε : formule courante d'adieu qui subsiste aujourd'hui.

4. *Phil.*, III, 3 : ἐπιστολάς, mais le pluriel s'emploie quelquefois pour le singulier.

Digitized by Google

finales. Par conséquent, le passage sur la résurrection des morts (IV, 13-V, 11) doit avancer et s'aligner après le verset III, 13, où il est question de la Parousie, ce qui donne aussi une excellente suite. L'interversion est facile à corriger et dans cette lettre le mal est à son moindre degré.

La lettre aux Galates présente un état beaucoup plus grave. Pour rendre compte du texte actuel, il faut admettre, je crois, un accident brutal survenu au rouleau vers son premier quart, par suite duquel un fragment a été détruit ou perdu et trois fragments se sont trouvés détachés et volants.

Le début de la lettre est un exposé historique palpitant d'intérêt, l'exposé le plus ancien et le plus sûr que nous ayons des débuts du christianisme. On a fait savoir aux Galates que Paul n'avait pas de mission régulière et que le seul évangile authentique était celui des apôtres palestiniens. A quoi Paul riposte en colère qu'il tient son évangile de Jésus même et qu'il n'est pas venu en Galatie comme envoyé des apôtres palestiniens. A grands traits, il explique ses relations avec ces « suréminents apôtres ». Il a fait avec eux un accord et ce sont eux qui l'ont rompu. Il arrive à son éclat d'Antioche, II, 14 : « Je dis à Képha devant tous : Si toi qui es juif, tu vis à l'étrangère, non à la juive, pourquoi forces-tu les étrangers à judaïser ? » A ce moment, on attend avec une curiosité tendue ce qui arriva et comment Paul partit pour la Galatie.

Au lieu de cela le récit se perd. Il est remplacé par un pathétique morceau d'homélie : « Nous, juifs de naissance, non pécheurs d'entre les étrangers... nous aussi, au Messie Jésus nous eûmes foi !... Avec le Messie je reste crucifié : je ne vis plus, moi, en moi vit le Messie ! Vivant en chair, je vis par la foi au Fils de Dieu qui m'aima et se livra pour moi ! » Elévation mystique fort belle, mais qui est ici hors de propos et qui appartient, je pense, à un autre contexte. Il n'est pas croyable que Paul, après avoir entrepris de mettre au point des faits essentiels, oublie sa narration serrée et déraille en une envolée oratoire d'un tout autre ton, comme s'il était incapable de suivre sa pensée.

Digitized by Google

Nous sommes devant un beau cas de faux ajustement. Superficiellement la tirade mystique a l'air d'être la suite de l'apostrophe à Pierre. Il y est question de juifs et d'étrangers, de la foi qui remplace la Loi. Il faut quelque attention pour voir que ce n'est qu'un semblant et que le récit ne peut pas s'évaporer en une apostrophe prolongée. Le copiste qui a trouvé ce raccord a dû avoir un instant de satisfaction, suivi d'un certain embarras, car il lui restait, comme nous allons voir, des fragments de trop, difficiles à caser.

Nous ne retrouvons pas dans la lettre la fin de l'altercation d'Antioche. Pour l'historien, c'est grand dommage. Il s'est fait dans le rouleau une lacune irréparable.

Mais nous trouvons la suite : comment Paul est arrivé chez les Galates. C'est le morceau IV, 12 *b*-20 qui vient en interpolation au milieu d'un développement dialectique. Si on le retire, le sens est parfaitement suivi, IV 12*a*+21 : « Devenez comme moi, puisque je fus comme vous, frères, je vous adjure. Dites-moi, vous qui voulez être sous Loi, n'écoutez-vous pas la Loi ? Il a été écrit... » A ces juifs mal convertis Paul oppose à la fois son exemple et les textes bibliques qui peuvent les convaincre.

Ainsi enlevé d'un contexte où il est en surcroît, le passage trouve sa place après la lacune. Le récit continue. Paul a quitté Antioche et tous ces gens de Jérusalem, les soi-disant *colonnes*. Il est venu en Galatie : « Vous ne me fîtes pas de mal. C'est à cause d'une infirmité de la chair, vous savez bien, que je vous dis la Bonne Nouvelle la première fois. » Nous retrouvons l'exposé historique et nous voyons où Paul voulait le conduire. Il rappelle aux Galates qu'il fut reçu par eux comme le Messie Jésus et leur reproche de s'être laissé envoûter ensuite par ses rivaux de là-bas. La fin est dans un autre passage, mal placé lui aussi.

Nous trouvons en effet plus loin un autre bloc erratique, V, 2-12, qui écarte fâcheusement des idées qui se suivent très bien, dès qu on les rapproche. (V, 1 +13 : « C'est pour la liberté que le Messie nous libéra : tenez bon et sous le joug d'esclavage ne vous engagez plus ! Car vous, frères, à liberté vous fûtes appelés. »)

Digitized by Google

Ici le bloc déplacé a consisté en deux feuillets qui ont été intervertis comme le seraient le recto et le verso d'une page. Il faut lire le second (V, 7-12) avant le premier (V, 2-6). Aussitôt tout s'enchaîne.

On trouve ici le raccord avec le bloc précédent, IV, 20 + V, 7 : « Je voudrais être présent près de vous aujourd'hui et adoucir ma voix, car je suis anxieux de vous. Vous étiez en belle course : qui vous arrêta ? » Et on aboutit à la conclusion que Paul veut donner à tout ce rappel de souvenirs : « Moi, je me fie à vous... Mais celui qui vous trouble, portera la sentence, *quel qu'il soit* ! » Il défie ses rivaux et revient à ce qu'il a dit au commencement : « Il n'y a pas une autre Bonne Nouvelle : il n'y a que des gens qui vous troublent. »[1]

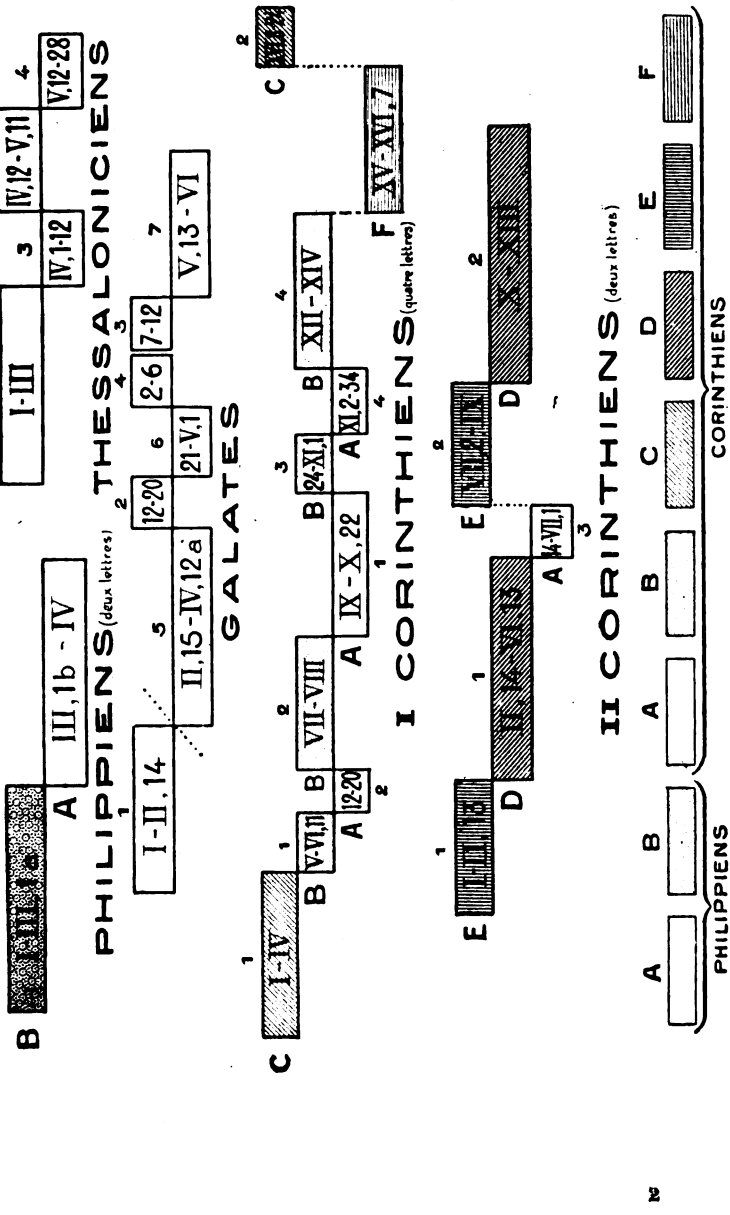
Paul aborde alors un grief qu'on lui fait. Prêche-t-il parfois la circoncision, comme on l'en accuse ? « Si moi, frères, je proclame encore la circoncision, pourquoi m'attaque-t-on encore ? Voici la liaison, V, 12 + 2 : « Eh ! qu'ils se châtrent aussi, ceux qui vous excitent ! Voici : moi Paul, je vous dis : si vous vous faisiez circoncire, le Messie ne servirait à rien ! » Il continue avec émotion : « En le Messie Jésus, ni circoncision ne vaut, ni prépuce, mais foi agissant par amour ! »

Et c'est là que vient la belle déclamation mystique, si mal accrochée à l'incident d'Antioche, V, 6 + II, 15 : « ... mais foi agissant par amour ! Nous juifs de naissance... nous aussi au Messie Jésus nous eûmes foi !... Ce que j'avais détruit si je le rebâtis, je me montre criminel... Je ne vis plus, moi, etc. » Et de ce point, abstraction faite des interpolations que nous avons retirées et réajustées, la lettre court jusqu'à la fin.

En résumé les bouleversements de la lettre aux Galates paraissent s'expliquer par une brèche qui s'est produite après II, 14 et qui fut dissimulée par une suture artificielle. La suture laissa sans emploi trois fragments qui furent insérés arbitrairement en deux endroits, III, 13 *a* et V, 2. La lettre doit être ainsi reconstituée : I à II, 14 (*lacune*) ; IV, 12 *b*-20 ; V, 7-12 ; 2-6 ; II, 15 à IV, 12 *a* ; IV, 21 à V, 1 ; V, 13 à fin.

1. *Gal.*, I, 7.

Digitized by Google



Digitized by Google

Le désordre atteint son comble dans les deux lettres aux Corinthiens. Ce sont des lettres factices composées avec les morceaux de six lettres réelles. A. Hausrath et J.-H Kennedy ont aperçu que la seconde est faite de deux lettres et J. Weiss que la première est faite aussi de plusieurs[1]. Alfred Loisy a eu le mérite de débrouiller toute la compilation[2].

Nous avons, en entier ou en grande partie, six lettres de Paul aux Corinthiens. Quatre ont été mêlées et soudées pour faire la lettre factice appelée Première aux Corinthiens, deux pour faire la prétendue Seconde. Et pour compliquer encore, un petit fragment détaché du premier groupe est venu s'égarer dans le second.

Voici comme on peut se représenter que les choses se sont passées.

Le copiste a eu d'abord entre les mains quatre rouleaux : un rouleau complet mais rompu en deux vers la fin, deux rouleaux incomplets des deux bouts, l'un très long, l'autre court, et un rouleau très endommagé, représenté par quatre fragments. Il a eu l'idée d'introduire les deux incomplets dans l'interstice du complet et d'intercaler où il pourrait les fragments de l'endommagé.

La lettre complète est coupée à I *Cor.* IV, 21 : « Que voulez-vous ? Que j'aille à vous avec une trique ou en amour et esprit de douceur ? » et continue et se termine à XVI, 7-fin : « Je reste à Ephèse jusqu'à la Pentecôte, etc. ». Paul qui vient de dire qu'il a dépêché Timothéos à Corinthe, recommande qu'on l'accueille avec égards. Toute cette lettre roule sur Apollos. Paul, tout en restant en bons termes apparents avec lui, combat à fond l'influence qu'il a exercée à Corinthe.

Dans l'énorme intervalle obtenu par l'écartement des deux

1. A. Hausrath, *Der Viercapitelbrief des Paulus an die Korinther*, 1870. — J. H. Kennedy *The Second and Third Epistles to the Corinthians*, 1900. — J. Weiss, dans Meyer, *Kommentar*, 9e édit. 1910. *Der erst Korintherbrief.*

2. A Loisy, *Les Livres du Nouveau Testament* Paris, 1922, p. 39-47 et 75-81. J'adopte la reconstitution de Loisy avec deux modifications : 1° La lettre spéciale de I *Cor.* XV s'étend jusqu'à XVI, 7. — 2° Je ne crois pas que I *Cor.* XIII soit une interpolation postérieure.

Digitized by Google

morceaux de cette lettre, le copiste a logé deux autres lettres. L'une, très longue, s'étend de V à la fin de XIV. L'autre, courte, comprend XV-XVI, 6. Toutes deux sont, pour le principal, des réponses de Paul faites, en des circonstances différentes, à des questions posées par les Corinthiens. La plus étendue traite de points de discipline. L'autre, qui a un préambule spécial, répond à un doute sur la résurrection des morts.

La compilation serait donc assez simple s'il n'y avait pas les débris d'une autre lettre, distribués au petit bonheur en quatre endroits où ils font interpolation.

Ces quatre fragments sont IX-X, 22 puis VI, 12-20, puis II *Cor.* VI, 14-VII, 1, enfin XI, 2-34. Il est facile de vérifier que là où on les ôte, la suite du sens est rétablie. Eux-mêmes, ils forment une lettre suivie. Paul riposte d'abord à ceux qui ne le considèrent pas comme un vrai apôtre, ayant droit à la nourriture. Puis il réprimande les « forts » c'est-à-dire ceux qui se permettent l'idolatrie et la débauche. Voici l'enchaînement, X, 22 + VI, 12 : « Vous ne pouvez partager table du Maître et table de démons ! Voulons-nous rendre jaloux le Maître ? Sommes-nous plus forts que lui. *Tout m'est permis* ! oui, mais tout ne me fait pas du bien. » Puis VI, 20 + II *Cor.* VI, 14 : « Vous savez bien que votre corps est temple du Saint-Esprit... Ne faites pas attelage boiteux avec des incroyants... Nous sommes un Temple du Dieu vivant. » Paul donne enfin des instructions sur le voile des femmes et sur le Souper du Maître.

Telles sont les quatre premières lettres amalgamées.

Il restait encore deux lettres, l'une mutilée de la fin, l'autre du commencement. Si on retire le feuillet VI, 14-VII, 1 qui, nous l'avons vu, appartient à l'autre assemblage, la Seconde aux Corinthiens est constituée de quatre grands fragments, alternant, dont deux appartiennent à une lettre, deux à l'autre.

L'une est une lettre assez courte, baignée de joie et de consolation. Elle est coupée après II, 13 : « Quand je fus à Troas,... je n'ai eu de répit en mon âme de n'avoir pas trouvé mon frère Titus : m'arrachant à eux, je partis pour la Macédoine. » Elle continue à VII, 4 : « Grande avait été ma hardiesse à votre

Digitized by Google

sujet, grand fut mon orgueil de vous ! Quand nous fûmes en Macédoine... Dieu nous consola par l'arrivée de Titus. » Elle va jusqu'à : « Gloire à Dieu, pour son inestimable don ! » (IX, 15).

L'autre, antérieure, est pleine d'orgueil blessé, d'amertume et de larmes. Le début manque. Elle apparaît à II, 14, de façon abrupte : « Grâces à Dieu ! Il nous fait constamment triompher ! » Elle est coupée à VII, 4 : « Corinthiens,... notre cœur s'est dilaté... Dilatez-vous aussi, faites-nous place ! Nous n'avons lésé personne... Vous êtes dans nos cœurs pour mourir et vivre avec nous ! » Elle continue à XIII, 1 : « En personne, moi Paul, je vous supplie... » et va jusqu'à la fin.

En résumé, comme il existe non pas deux mais six lettres aux Corinthiens, non pas une mais deux lettres aux Philippiens, nous possédons de la main de Paul douze lettres et trois billets.

***

La chronologie en est assez difficile à fixer. Sauf pour une lettre, la plus ancienne, qui a un certain repère dans l'histoire générale, il s'agit seulement de chronologie relative.

La lettre aux Thessaloniciens est la première lettre conservée de Paul, et par conséquent le premier témoin du christianisme. Elle fut écrite au moment où Timothéos, envoyé par Paul à Thessalonique, pour savoir ce qui s'était passé après l'orage qui les en avait chassés, revint en rapportant de bonnes nouvelles. (III, 6). D'après le livre des Actes, ce retour eut lieu à Corinthe, quelque temps après que Paul y eut pris du travail[1] et le séjour de Paul à Corinthe qui dura dix-huit mois coïncida en partie avec le proconsulat de Gallion[2].

Or, il a été trouvé dans les fouilles de Delphes quatre morceaux d'une inscription où se trouvent accolés les noms de Claude et de Gallion : « Tiberius Claudius Cæsar Augustus Germanicus, souverain pontife... *imperator* pour la 26e fois...

1. *Act.*, XVIII, 5.
2. *Act.*, XVIII, 12.

Digitized by Google

Lucius Junius Gallio, mon ami, proconsul... »[1]. Le proconsulat de Gallion coïncide donc avec la 26e acclamation impériale de Claude, qui eut lieu à la fin de 51 ou au commencement de 52[2]. Comme, en général, la fonction proconsulaire était annuelle et commençait vers le milieu de l'été, Gallion a été probablement proconsul d'Achaïe de l'été 51 à l'été 52. C'est avant cette époque, c'est-à-dire vers 50-51 que fut écrite la lettre aux Thessaloniciens.

Les quatorze autres lettres sont plus flottantes. Elles constituent pourtant trois ou quatre groupes dont il est possible de marquer la place.

Un premier groupe est formé par quatre lettres sur les six adressées aux Corinthiens. La plus ancienne ou *Corinthiens A* est la lettre déchiquetée qui commence à I *Cor.* IX et comprend quatre fragments très dispersés. Paul y fait un plaidoyer puis une réprimande. Il donne des instructions et déclare qu'il réglera le reste « dès qu'il pourra venir » à Corinthe[3].

La deuxième, ou *Corinthiens B*, est la longue lettre qui, sauf interruptions, s'étend de I *Cor.* V jusqu'à la fin de XIV. Elle fait allusion à la lettre précédente, V, 9 : « Je vous écrivis dans ma lettre de ne pas fréquenter de débauchés. » Paul remet au point et adoucit le violent sermon qu'il a envoyé précédemment aux Corinthiens : « Echappez-vous de l'idolatrie !... Fuyez la débauche !... Ne faites pas attelage boiteux avec des incroyants ! »[4] On pouvait comprendre (et c'était peut-être le sens) qu'il voulait séparer absolument les chrétiens des païens, ce qui dans la pratique était impossible. Avec opportunisme il déclare avoir voulu dire seulement qu'il faut se séparer des chrétiens débauchés. Les deux lettres se font donc

1. A. Nikitsky, *Etudes épigraphiques sur Delphes* (en russe). Odessa, 1898. — E. Bourguet. *De rebus delphicis imperatoriae aetatis.* Montpellier, 1905, p. 63-64.

2. Les 22e, 23e et 24e acclamations sont de 51 (C. I. L., III, 476, 7206, 1977). La-27e est antérieure au 1er août 52 (C. I. L., VI, 125 *b*). Voyez E. Ch. Babut. Le proconsul Gallion et Saint Paul. R. H. L. R. 1911, p. 139-142. A .Deissmann. *Paulus*, Tübingen, 1911, p. 159-177. M. Goguel, *Essais sur la chronologie paulinienne*, R. H. R., 1912, I, p. 315-318.

3. I *Cor.* XI, 34 (ὡς ἂν ἔλθω).

4. I *Cor.* X, 14 ; VI, 18 ; II *Cor.* VI, 14 (passage de *Corinthiens A*).

Digitized by Google

exactement suite. Dans celle-ci il répond à cinq questions que les Corinthiens lui ont posées par écrit.

Corinthiens C est la lettre en deux morceaux très inégaux, I *Cor.* I-IV et XVI, 8-24, qui fait le cadre de la Première lettre factice. Le voyage que Paul, dans *Corinthiens A*, comptait faire à Corinthe et que ses adversaires disaient qu'il ne ferait jamais est annoncé maintenant comme prochain : « Croyant que je n'irai pas chez vous, certains se gonflent. J'irai bientôt chez vous, si le Maître veut. » Entre Paul et les Corinthiens les relations se sont tendues. Il explique pourquoi il ne part pas tout de suite : « Je reste à Ephèse jusqu'à la Pentecôte : une porte m'est ouverte, grande et effective. » Mais il a envoyé devant lui Timothéos. Il recommande qu'on le traite bien et qu'on l'embarque. Il l'attend avant de partir lui-même[1].

Le voyage annoncé eut lieu, en coup de vent, et fut malheureux. A Corinthe Paul fut insulté[2] et repoussé. On lui opposa l'autorité des apôtres palestiniens. Obligé de se replier, il ne désarma pas et ne pensa qu'à la revanche. Dans son humiliation, son dépit et son angoisse il écrivit une lettre courroucée et fière. C'est la quatrième, ou *Corinthiens D*, qui comprend les deux morceaux II *Cor.* II, 14-VII, 4[3], et X-XIII. Il se déclare décidé et prêt à aller à Corinthe pour la troisième fois. Il craint de soulever un nouveau tumulte et d'être encore humilié. Il répète ce qu'il a dit la deuxième fois : « Si je reviens je serai sans pitié ! » Il attaque sans crainte ses rivaux de Palestine. Il a honte d'avoir été faible. Il fera voir qu'il n'a pas de vigueur devant le papier seulement. Pour le précéder il a envoyé cette fois Titus, avec un autre frère[4].

Ces quatre lettres forment donc un groupe bien lié. On y voit Paul perdre peu à peu de son autorité sur les Corinthiens, retourner chez eux pour les reconquérir, et y échouer. La troisième lettre fut écrite d'Ephèse. Les trois autres eurent probablement le même lieu d'origine. Le groupe appartient

1. I *Cor.*, XVI, 8, 10-1 (*Corinthiens C*).
2. II *Cor.*, II, 5-11 (*Corinthiens E*).
3. Sauf le fragment VI, 14-VII, 1 qui appartient à *Corinthiens A*.
4. II Cor., X, 11 ; XI, 21 ; XII, 14, 18, 20-21 ; XIII, 1-2. (*Corinthiens D*).

Digitized by Google

au séjour de deux ans environ que Paul fit à Ephèse après son voyage par mer de Corinthe à Césarée et son retour par Antioche et les routes montagneuses de Galatie et de Phrygie[1]. Ce séjour à Ephèse fut très dur. Paul trouva « une porte ouverte, grande et effective, mais beaucoup d'ennemis[2]. » Parmi tous ses tourments, le plus vif fut « le souci de toutes les églises[3] » et en premier, peut-on penser, de celle de Corinthe.

Un autre groupe défini est celui des trois lettres écrites en prison : *Philippiens B*, *Colossiens* et *Philémon*. On y doit joindre *Philippiens A* qui est un peu antérieure, séparée de *B* par la maladie presque mortelle d'Epaphroditos.

La mauvaise place assignée en général à ce groupe a faussé toute la chronologie des lettres. Une conjecture précipitée, qui remonte à l'antiquité, s'est imposée jusqu'à nos jours comme une donnée incontestable. On a recouru trop vite au livre des Actes. Comme il ne mentionne que deux emprisonnements de Paul, l'un d'une seule nuit, à Philippes, qui est hors de cause, l'autre de plus de quatre ans, à Césarée puis à Rome, on a conclu que les lettres de prison étaient de la dernière captivité. Et comme il y est question d'un *praetorium* et d'esclaves de César, on a cru certain qu'elle partirent de Rome.

Mais Paul a été en prison plus souvent que cela ! Nous connaissons le parti-pris du rédacteur des Actes d'atténuer les démêlés de son héros avec la justice. Paul au contraire s'en vantait. Avant la fin de son séjour à Ephèse il rappelle aux Corinthiens qu'il a été « dans des prisons, énormément »[4], et qu'il a subi trois fois les verges des licteurs[5]. Dans sa lettre aux Romains, avant son arrestation à Jérusalem, il salue ses anciens « compagnons de prison », le ménage Andronikos et Junia[6]. Clément de Rome dit que Paul a été « sept fois chargé de chaînes[7]. » Il a donc pu écrire de prison sans que ce fut de

1. *Act.*, XVIII, 18, 22 ; XIX, 10.
2. I *Cor.*, XVI, 9 (*Corinthiens C*).
3. II Cor., XI, 28 (*Corinthiens D*).
4. II *Cor.*, VI, 5 ; XI, 23 : ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως (*Corinthiens D*).
5. II *Cor.*, XI, 25 : τρὶς ἐραβδίσθην (*Corinthiens D*).
6. *Rom.* XVI, 7 : συναιχμαλώτους μου.
7. Clément, *Cor.*, XI, 6 : ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας.

Digitized by Google

Rome. Quant à des esclaves impériaux et à un *praetorium*, c'est-à-dire un palais du gouvernement, ou plus proprement un quartier de prétoriens, il y en avait dans beaucoup de grandes villes, en particulier à Ephèse[1].

Quand on lit dans les Actes le récit de l'émeute antichrétienne d'Ephèse[2], on s'aperçoit que le rédacteur en a donné une version délibérément anodine. Paul n'est pas inquiété. Deux de ses compagnons, Aristarchos et Gaïus, sont bien arrêtés un moment par la foule mais sur une intervention du *grammateus* tout s'apaise comme par enchantement. C'est un des cas où il faut croire Paul lui-même et non son historien trop avocat. Les choses furent beaucoup plus graves. Paul nous les révèle, d'un mot bref et tragique : « J'ai combattu les fauves à Ephèse[3]. »

Que Paul ait été condamné *ad bestias* et qu'il ait été jeté dans le stade d'Ephèse pour une *thériomachie* ou *venatio*, cela ne paraît guère douteux. Il donne le fait comme son suprême argument pour la résurrection des morts. S'il parlait par métaphore, s'il n'avait pas couru un réel et grand danger de mort, l'argument n'aurait pas de portée, ni même de sens.

A-t-il pu être condamné, étant, au dire des Actes, citoyen romain ? Aussi bien qu'il avait été trois fois passé par les verges, bien que flageller un citoyen romain fût un crime[4]. Pour un vagabond comme lui et loin de Tarse, la preuve pouvait être difficile à fournir. Il a subi la condamnation légale des séditieux[5]. Comment, après l'avoir subie, a-t-il pu encore, à Césarée, exciper de son titre ? Il est à croire que son casier judiciaire ne le suivit pas si loin. Il prit un moyen désespéré qui

1. M. Dibelius, *Die kleine paulinische Briefe* (Lietzmann, Handb z. N. T). Tübingen, 1911, p. 47-48, 64.

2. *Act.*, XIX, 23-40.

3. I Cor. xv, 32 : ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ (*Corinthiens F*).

4. Cicéron. *In Verr.* II, v, 170 : *facinus est vincire civem Romanum, scelus verberare.* Cf. A. Loisy. *Les Actes des Apôtres*, p. 648. « Il paraît bien qu'au cours de ses missions Paul s'est toujours comporté en simple juif ».

5. *Digest.*, l. XLVIII, tit. X : Si quidem liberi sunt ad bestias dari, si servi, summo supplicio adfici debent. Voyez Pillet. *Etude sur la damnatio ad bestias* Lille, 1902.

Digitized by Google

réussit. Comment a-t-il pu échapper à la mort ? Le cas se présentait. La *datio ad bestias* était une peine inférieure en gravité au *summum supplicium*[1], parce qu'elle laissait une chance au condamné. Les fauves étaient quelquefois fourbus ou effrayés. La proie pouvait ne pas les tenter. Ils ne touchèrent pas à Marick, prophète gaulois qui leur fut exposé[2].

Paul l'avorton ne fut pas sans doute un friand morceau. Le dègoût d'un fauve sauva le futur auteur de la lettre aux Romains et l'avenir de la théologie chrétienne. Hippolyte de Rome cite comme notoire que « Paul ayant été condamné aux bêtes, un lion lâché contre lui tomba à ses pieds et le lécha[3] ». Avec des embellissements merveilleux le fait était raconté, semble-t-il, dans un fragment perdu des *Actes de Paul*[4]. Quoi qu'il en soit des détails, la *thériomachie* est attestée par Paul lui-même.

Avant cette journée tragique qui termina le séjour de Paul à Ephèse, il y eut forcément un emprisonnement. C'est à lui que se rapportent les trois lettres écrites « dans les chaînes[5]. »

Elles sont précédées de *Philippiens A* qui fait suite à des lettres perdues de Paul aux Philippiens. Paul, en effet, s'excuse au début de « leur écrire la même chose[6] ». Il y avait un commerce assez suivi entre lui et eux. Ils avaient financé son entreprise à Thessalonique et à Corinthe[7] ; ils étaient les banquiers de la Bonne Nouvelle dans le bassin de la Mer Egée. Après une longue interruption, ils envoyaient de nouveau

1. *Digest.*, l. XLVIII, tit. XIX : bestiis objiciuntur. (Cité par H. Leclercq. *Dict. d'arch. chr. et de lit. s. v. Ad bestias.*)

2. Tacite, *Histor.* II, 61. — Cf. Ignace d'Antioche, *Rom.*, V, 2 : « ... comme certains que les fauves apeurés ne touchèrent pas. »

3. Hippolyte, *In Danielem*, III, 29.

4. Nicéphore Calliste (H. E., II, 25) résume une relation de la *thériomachie* de Paul qu'il lisait dans un ouvrage qui paraît dérivé des *Actes de Paul* s'il ne leur est pas identique. Voyez L. Vouaux. *Les Actes de Paul.* Paris, 1913, p. 24-27.

5. Cela a été vu par A. Deissmann, dès 1897 : *Licht vom Osten*, Tübingen, 1908, p. 171, n. 1, et par H. Lisco. *Vincula Sanctorum.* Berlin, 1900. Pour *Philippiens*, par Albertz. Ueber die Abfassung de Philipperbriefes zu Ephesus. *Theol. Studien u. Kritiken*, 1910, p. 551 sq. M. Goguel. *Date et lieu de composition de l'Ep. aux Philipp.*, R. H. R. 1912, II, p. 330-342, A. H. Mc Neile. *St Paul*, Cambridge, 1920, p. 229-232.

6. Phil., III, 1 *b* (*Philippiens A*).

7. Phil., IV, 16 (*Philippiens A*) ; II *Cor.*, XI, 9 (*Corinthiens D*).

Digitized by Google

des subsides, par Epaphroditos, un des leurs. Paul leur donne un élégant et noble reçu.

Dans *Philippiens B*, il les rassure sur « ce qui lui arrive [1] » c'est-à-dire son emprisonnement, dont ils sont déjà informés. L'important est que la Bonne Nouvelle ne soit pas arrêtée. Il fait une subtile spéculation, un *pilpoul* comme on dit chez les Juifs, pour chercher à ce point de vue ce qui vaut mieux : qu'il meure ou qu'il échappe ? Il dépêchera bientôt Timothéos à Philippes. En attendant il renvoie Epaphroditos, qui a mis sa vie en jeu pour l'œuvre du Messie et, gravement blessé, a été à un doigt de la mort, comme les Philippiens l'ont déjà appris. Toutes ces informations supposent des relations fréquentes et faciles avec Philippes, ce qui est le cas pour Ephèse et ne le serait pas du tout pour Rome. Les sentiments et les détails se rapportent à un évènement soudain et grave qui vient d'arriver et non à une captivité qui traînerait depuis quatre ans.

Par la lettre aux Colossiens et par le billet personnel à Philémon qui y est annexé, nous voyons qui est en prison avec Paul. C'est Aristarchos, celui justement que le rédacteur des Actes avoue avoir subi, à Ephèse, avec Gaïus, une vague arrestation[2]. Et c'est Epaphras[3], l'animateur des groupes chrétiens de Laodicée, de Colosses et d'Hiérapolis. Celui-ci persuade à Paul d'envoyer une instruction aux Laodicéens et aux Colossiens, qu'il ne connaît pas encore. Tychikos portera les lettres. A la fin de celle que nous avons, Paul dit : « Pour ce qui m'arrive, vous saurez tout par Tychikos[4] ». Il termine par : « Rappelez-vous mes chaînes ! », discret appel à leur générosité.

Il joint un billet pour le ménage Philémon et Apphia, notables de Colosses. Il leur renvoie leur esclave fugitif Onésimos qu'il vient de convertir dans la prison même et qu'il aimerait garder. Au moment où il écrit, il compte être gracié et aller se reposer à Colosses, chez Philémon.

1. Phil., I, 12 : τὰ κατ' ἐμέ (*Philippiens B*).
2. *Col.* IV, 10 : Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου. *Act*, XX, 29.
3. *Philém.* 23 : Ἐπαφρᾶς ὁ συναιχμάλωτός μου.
4. *Col.*, IV, 7 : τὰ κατ' ἐμέ.

Digitized by Google

Ainsi *Philippiens A* et *B*, *Colossiens* et *Philémon* font un groupe qui se place avant et pendant l'incarcération à Ephèse, à la fin de ce séjour de deux ans auquel se rapporte le groupe précédent.

Il reste un autre groupe de lettres et de billets qui furent écrits après la fuite d'Ephèse, sur la route de la Macédoine ou en Macédoine même. Ce sont : la lettre aux Galates, les deux courts billets à Titus et à Timothéos et les deux dernières lettres aux Corinthiens, *E* et *F*. Enfin la lettre aux Romains est la dernière de toutes. Elle se rapporte au dernier séjour que Paul fit à Corinthe, avant de partir pour Jérusalem, où il devait être arrêté, cette fois pour ne plus échapper.

La lettre aux Galates est difficile à dater, parce qu'elle ne porte presque aucun indice de lieu ni de temps. Elle est adressée par « Paul et tous les frères qui sont avec moi », ce qui les montre en voyage plutôt qu'au milieu d'une communauté. Elle n'a pas de salutations finales. Elle se termine par ces mots emphatiques et émus : « Que nul, désormais, ne me cause de fatigues : je porte les marques de Jésus sur mon corps ! », allusion probable aux cicatrices du supplice d'Ephèse.

En fuyant Ephèse, Paul vint à Milet,[1] où il pouvait commodément s'embarquer. Il ne partit pas pour Corinthe, afin de s'épargner de nouvelles luttes[2]. Il cingla vers Troas où il pensait trouver Titus qui lui apporterait les nouvelles des Corinthiens[3]. Un de ses compagnons, Trophimos, tombé malade, resta à Milet[4]. Un autre, Crescens, partit pour la Galatie[5]. Il est probable que la lettre aux Galates, dictée à Milet, fut portée par Crescens à ses destinataires.

Le petit billet à Titus (*Tit.* III, 12-15) fut probablement envoyé de Troas, où Paul eut le désappointement de ne pas trouver Titus[6]. Le croyant toujours à Corinthe, il lui donne

1. II *Tim.*, IV, 20.
2. II *Cor.*, I, 23 (*Corinthiens E*).
3. II *Cor.*, II, 12-13 (*Corinthiens E*). Cf. II *Tim.*, IV, 13.
4. II *Tim.*, IV, 20.
5. II *Tim.*, IV, 10.
6. II *Cor*,, II, 13 (*Corinthiens E*).

Digitized by Google

rendez-vous à Nicopolis, en Epire, où il va aller, en traversant la Macédoine, et où il compte passer l'hiver. Titus s'y rendra facilement par mer. Le billet est porté par Apollos et le rabbin Zénas, chassés probablement d'Ephèse eux aussi par la tourmente[1]. Ils vont à Corinthe, et au-delà.

Le billet à Timothéos (II *Tim.* IV, 9-12) est postérieur. Paul envoie Tychikos à Ephèse, après avoir songé à l'envoyer auprès de Titus[2]. Il est parti de Troas où il a laissé un cartable[3] et des papiers chez Karpos. Il est parmi des frères aux noms latins : Pudens, Linus, Claudia, probablement à Philippes. Il demande à Timothéos de venir le rejoindre. Il lui donne quelques détails sur la fin des évènements d'Ephèse. « Le fondeur Alexandros me montra beaucoup d'hostilité :... toi aussi, prends garde à lui ! » Il s'agit de cet Alexandros à qui le rédacteur des Actes donne un rôle mal expliqué dans l'émeute d'Ephèse[4]. « Le Maître me secourut et me donna de la force. et je fus sauvé *de la gueule du lion* », expression des psaumes qui, dans son cas, n'a pas été une métaphore. Il semble donc que Timothéos n'ait pas assisté au procès. Il a dû aller à Philippes, comme il était décidé[5] puis faire avec Paul un chassé-croisé.

Corinthiens E (II *Cor.* I-II, 13 ; VII, 4-IX), cinquième lettre aux Corinthiens (ou plus largement aux Achéens) est la lettre d'excuse et de pardon que Paul écrivit dans un débordement de joie, quand en Macédoine, (à Philippes probablement), au milieu de nouvelles traverses, Titus arriva soudain apportant la soumission et l'amour de l'Achaïe. Titus avait été bon diplomate et le martyre avait rendu à Paul tout son prestige. Paul s'excuse noblement de sa lettre précédente (*Corinthiens D*). Il parle du danger mortel qu'il a couru en Asie, pendant qu'à

1. Apollos se trouvait précédemment à Ephèse, avec Paul : I *Cor.*, XVI, 12 (*Corinthiens C*).

2. Cf. *Tit.* III, 13.

3. C'est le sens ici du mot φελόνης (*paenula*). Voyez Hesychios *Lexicon*, *s. v* et G. Milligan. *The New Testament documents*. London, 1913, p. 20.

4. *Act.*, XIX, 33.

5. II *Cor.*, I, 15-16, II, 3-4, 9. (*Corinthiens E*).

Digitized by Google

Corinthe on faisait pour lui des prières : « Infiniment au-delà des forces nous fûmes accablés, au point de n'avoir plus aucune chance même de vivre. Ah ! nous avons eu sur nous mêmes la sentence de la mort... C'est Dieu qui d'une si grande mort nous tira ! »[1]. A l'émotion qui vibre, on sent que l'évènement est encore proche.

Réconcilié avec les Corinthiens et, par eux, avec les apôtres palestiniens, il ne rêve plus qu'à un grand dessein : porter à Jérusalem, comme il l'avait promis[2], le tribut en argent des nouvelles provinces qu'il a conquises pour la foi : la Galatie, la Macédoine et l'Achaïe. Il renvoie Titus à Corinthe, avec deux autres frères, pour préparer une belle collecte.

La dernière lettre aux Corinthiens, ou *Corinthiens F*, (I *Cor.* XV-XVI, 7) est la réponse à un doute des Corinthiens sur la résurrection des corps. Les *Actes de Paul* racontent que deux délégués des Corinthiens portèrent une demande de cette sorte à Paul, qui était à Philippes[3]. Il est possible que comme en d'autres cas le roman brode sur un fait réel.

Paul, maintenant, se range modestement après les apôtres palestiniens, qu'il n'appelle plus avec ironie les *suréminents envoyés*, les *soi-disant colonnes*[4]. Il rappelle d'un mot précis son martyre d'Ephèse : « Si c'est humainement que je combattis les fauves à Ephèse, où fut pour moi le profit ? » Il donne des instructions pour la grande quête, semblables à celles qu'il avait adressées aux Galates, dans une lettre aujourd'hui perdue. Il écrit pendant une tournée en Macédoine[5]. C'est celle que mentionnent les Actes[6] ; elle mena Paul jusqu'en *Illyricum*[7]. Il annonce sa prochaine arrivée à Corinthe où il veut ne pas passer, comme la dernière fois, mais séjourner et peut-être hiverner[8].

1. II ., *Cor.*, 8-10 (*Corinthiens E*).
2. *Gal.*, I, 10.
3. L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 247, 253.
4. II *Cor.*, XI, 5 ; XII, 11 (*Corinthiens D*) ; *Gal.*, II, 9.
5. II *Cor.*, XVI, 5 : Μακεδονίαν διέρχομαι
6. *Act.* XX, 2.
7. *Rom.*, XV, 19.
8. I *Cor.*, XVI, 6-7 (*Corinthiens F*).

Digitized by Google

Ce projet se réalisa. Paul resta trois mois à Corinthe[1]. C'est à la fin de ce séjour qu'il dicta sa dernière lettre, la grande lettre aux Romains. Il la confia à une bonne patronne des chrétiens, Phœbé, *diakonos* de l'église de Kenkréae.

Fort de son accord avec les premiers apôtres, il compose le manifeste chrétien. Il termine en disant qu'il part maintenant pour Jérusalem, où il va porter la collecte de la Macédoine et de l'Achaïe. De Jérusalem il compte aller cette fois jusqu'en Espagne, en passant par Rome. Il ne connaît pas encore Rome mais il connaît déjà beaucoup de frères qui y demeurent, ceux, en particulier, qui ont été chassés d'Ephèse, en même temps que lui ou peu après : Prisca et Aquila, qui, pour le sauver, « offrirent leur gorge »; Epaenétos, qui fut le premier chrétien de la province d'Asie, Andronikos et Junia, ses parents, apôtres avant lui, qui furent ses compagnons de prison, et d'autres. La réunion de ces noms a fait croire quelquefois, bien à tort, que le post-scriptum de la lettre aux Romains était un billet aux Ephésiens.

Il serait précieux d'avoir une date approximative pour la dernière lettre de Paul, comme on en a une pour la première. On l'aura si une découverte épigraphique fixe l'année où Antonius Félix fut remplacé par Porcius Festus comme procurateur de Judée. C'est deux ans plus tôt que Paul fut arrêté à Jérusalem et gardé à la disposition de l'autorité romaine[2]. Et la lettre aux Romains est antérieure de quelques mois à cette capture.

La date du rappel de Félix n'est pas sûre. La chronique d'Eusèbe le place la deuxième année de Néron, en 56[3]. On ne peut ni accepter fermement cette donnée, dont la source n'est pas connue, ni la rejeter absolument, car Félix n'a pas dû rester très longtemps en fonctions après la disgrâce de son frère Pallas qui survint en 55. Si on fixe le rappel de Félix vers 56-57, la lettre aux Romains a été dictée vers 51-55.

1. *Act.*, XX, 3.
2. *Act.*, XXIV, 22, 27. Voyez A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*. Paris, 1920, p. 867-868.
3. Eusèbe, *Chronicon* (texte latin) éd. Schœne, II, p. 155.

Digitized by Google

Les lettres conservées de Paul couvrent donc une période de quatre à cinq ans, entre 50 et 55. Ce furent dans sa vie les années les plus agitées et les plus fécondes. Son âge n'est pas connu. Au moment de l'emprisonnement à Ephèse il s'appelle lui-même un vieillard[1]. Il devait avoir franchi la cinquantaine.

Voici le résumé de cette période et comment se répartissent les lettres.

Séjour à Corinthe d'environ dix-huit mois, vers 50-51 (*Thessaloniciens*). Pèlerinage à Jérusalem et retour par Antioche, la Galatie et la Phrygie.

Séjour à Ephèse d'environ deux ans (*Corinthiens A, B, C et D, Philippiens A*). Emprisonnement (*Philippiens B, Colossiens, Philémon*). Condamnation *ad bestias* et supplice.

Voyage d'Ephèse en Macédoine (*Galates, billet à Titus*). Tournée en Macédoine (*billet à Timothéos, Corinthiens E et F*).

Séjour à Corinthe de trois mois (*Romains*).

Paul-Louis COUCHOUD.

1. *Philém.* 9 : πρεσβύτης

Digitized by Google

UN SANCTUAIRE DE TANIT A CARTHAGE[1]

C'est par milliers qu'en divers points de la Carthage punique on a recueilli des stèles offrant à la fois des représentations figurées et des dédicaces à Tanit Péné Baal et à Baal Hammon, ou seulement une image ou une inscription. Les découvertes ont été particulièrement nombreuses dans le quartier qui s'étend entre la colline de Saint-Louis et la mer[2] principalement au voisinage des ports antiques[3]. Malheureusement la plupart de ces monuments ont été trouvés dans des terrains profondément remués par les occupants romains ou byzantins et par les chercheurs de pierres. Il n'est pas douteux cependant qu'on était en présence des restes de sanctuaires qui, de ce côté, formaient à la cité comme une enceinte sacrée (fig. 1).

Dans le courant du mois de décembre 1921, de nouvelles stèles furent déterrées par des Arabes à Salammbô[4], non loin du port rectangulaire. Des sondages, aussitôt entrepris sur le lieu de la découverte par MM. Icard et Gielly, ramenèrent au jour un champ de stèles, surmontant chacune des poteries enfouies dans le sol. La trouvaille était d'importance : pour la première fois à Carthage, un heureux hasard permettait d'entreprendre le déblaiement d'un lieu de culte punique dans un terrain non bouleversé, où chaque monument, autel ou stèle, chaque gargoulette se trouvait *in situ*[5]. Commencées au mois

1. Mémoire communiqué au Congrès des Orientalistes (juillet 1922) et à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (11 et 18 août 1922).

2. Gsell, *Histoire anc. de l'Afr. du Nord*, II, p. 80-81 ; IV, p. 416-417 ; — *C. I. S.*, nos 180-3225.

3. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 417, n. 3.

4. Salammbô (ou Salambô), nom donné récemment à la partie de l'agglomération carthaginoise située au nord du Kram, à l'est de Douar-ech-Chott, au sud des collines de St-Louis et de Junon, désignées conventionnellement sous le nom de Carthage.

5. Jusqu'à ce jour, on n'avait découvert à Carthage qu'une seule stèle surmontant une poterie enterrée au pied. Cf. Gsell, *op. cit.*, II, p. 81, n. 4.

Digitized by Google

de janvier 1922, les fouilles entreprises par la Direction des Antiquités et Arts de la Tunisie ont été poursuivies méthodique-

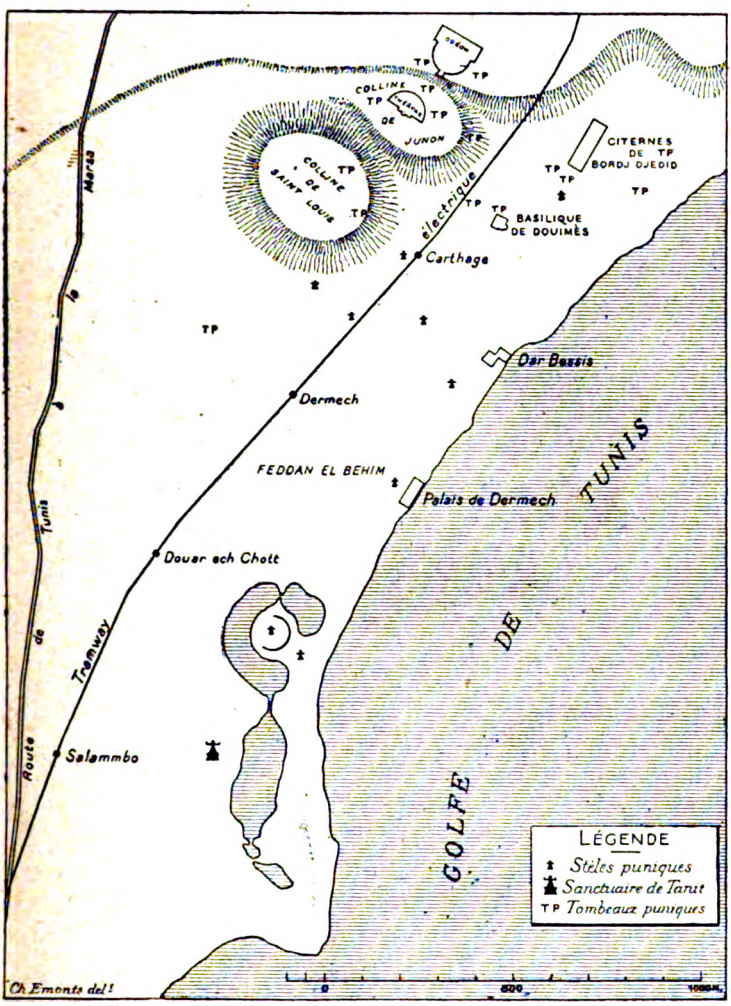


Fig. 1.

ment avec le concours de MM. Icard et Gielly, les propriétaires du terrain. Le chantier est situé à 40 mètres de la rive occiden-

Digitized by Google

tale du port rectangulaire (port de commerce) et à 250 mètres de la rive méridionale du port circulaire (port de guerre)[1]. La partie actuellement déblayée, orientée du Nord au Sud, s'étend sur 22 mètres de longueur et 8 dans sa plus grande largeur[2]. Il apparaît nettement que l'enceinte sacrée dépasse les limites de l'emplacement des fouilles actuelles. Son existence a été reconnue au Sud et à l'Est dans les terrains qui l'entourent[3], au Nord sous les habitations voisines[4], à l'intérieur d'une forte voûte en berceau, élevée à une basse époque pour servir de fondations à des édifices disparus.

Aucune hypothèse n'est jusqu'à présent permise sur le tracé de l'enceinte ou sur l'existence d'un temple ou d'un autel consacré à la divinité. Cependant sans préjuger des résultats que réservent les découvertes à venir, l'on peut d'ores et déjà affirmer que le lieu saint de Salammbô représente le type le plus complet d'un sanctuaire sémitique antérieur à la conquête romaine[5].

***

Les ex-voto, autels ou stèles, dressés au-dessus du vase de

1. Sur les ports antiques de Carthage, cf. Gsell, *op. cit.*, II, p. 38-76.

2. Le terrain exploré est situé entre une avenue privée et le chemin qui mène de la plage de Salammbô au palais de Mustapha ben Ismaël. Titre foncier Régulus-Salammbô, n° 22587.

3. Titre foncier n° 22129.

4. Titres fonciers n°s 10309 et 17559.

5. Dans l'île de Motyé, M. Whitaker a exploré récemment un sanctuaire punique offrant, avec celui de Salammbô, certaines analogies (cf. Whitaker, *Motya*, Londres, 1921, p. 257-260). Sur les « champs sacrés » présentant des points de contact avec notre sanctuaire, voir : Cagnat et Berger, *Le sanctuaire de Saturne à Aïn-Tounga*, dans le *Bull. Arch. du Comité*, 1889, p. 255-258 ; Carton, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kenissia*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr.*, t. XI, 2e part., p. 1 et suiv. ; du même, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, dans *Nouv. Arch. des Miss.*, t. VII, p. 367 et suiv. ; du même, *Bull. Arch. du Comité*, 1908, p. 411-412 (sanctuaire de Thuburnica) ; Gauckler, *ibid.*, 1905, p. CLXXIX et suiv. (sanctuaire d'Hippo Regius) ; — Gsell, *op. cit.*, IV, p. 390 et suiv. ; — Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit, près de Siagu*, p. 34-37 (sanctuaire de Tenesmat) ; — Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou-Kournein*, dans *Mélanges de l'École fr. de Rome*, XII (1892), p. 3 et suiv. ; du même, *Études de mythologie et d'histoire*, p. 248 et suiv. ; du même, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. III, p. 45 et suiv.

Digitized by Google

terre cuite qui contient les restes de sacrifices offerts par les fidèles, occupent, sur une hauteur de 2m60, quatre couches superposées et nettement différenciées. Les divers étages de monuments sont séparés les uns des autres par une *area* d'une épaisseur moyenne de 0m30, constituée par un conglomérat de terre et de pierrailles, parfois mêlé à des fragments pulvérisés de poteries puniques et campaniennes et recouvert à la partie supérieure par une couche d'argile. Ce sol artificiel repose sur un grossier blocage fortement tassé dans les espaces libres entre les autels et les stèles qui se trouvaient ainsi et pour toujours mis hors d'usage.

Dans la plupart des cultes[1], il arrive fréquemment que les sanctuaires étant entièrement remplis par les témoignages de la piété des dévots, le besoin se fait sentir de faire de la place pour de nouveaux monuments. Mais les offrandes une fois consacrées à la divinité étaient à jamais exclues du monde profane et ne pouvaient être réutilisées. Généralement on les enfouissait dans une fosse creusée aux abords du temple[2]. Le sanctuaire de Salammbô présente un dispositif particulier dont, croyons-nous, il n'existe guère d'autres exemples[3] : située au voisinage des ports et du quartier commerçant de la ville, et entourée d'autres sanctuaires, l'enceinte sacrée ne pouvait s'étendre au-delà de certaines limites forcément assez étroites ; seul le remblayage du champ d'offrandes présentait le double avantage de le protéger contre la cupidité des marchands d'ex-voto et de créer, sans qu'il fut nécessaire de chercher un terrain en dehors du *temenos*, une nouvelle aire sacrée.

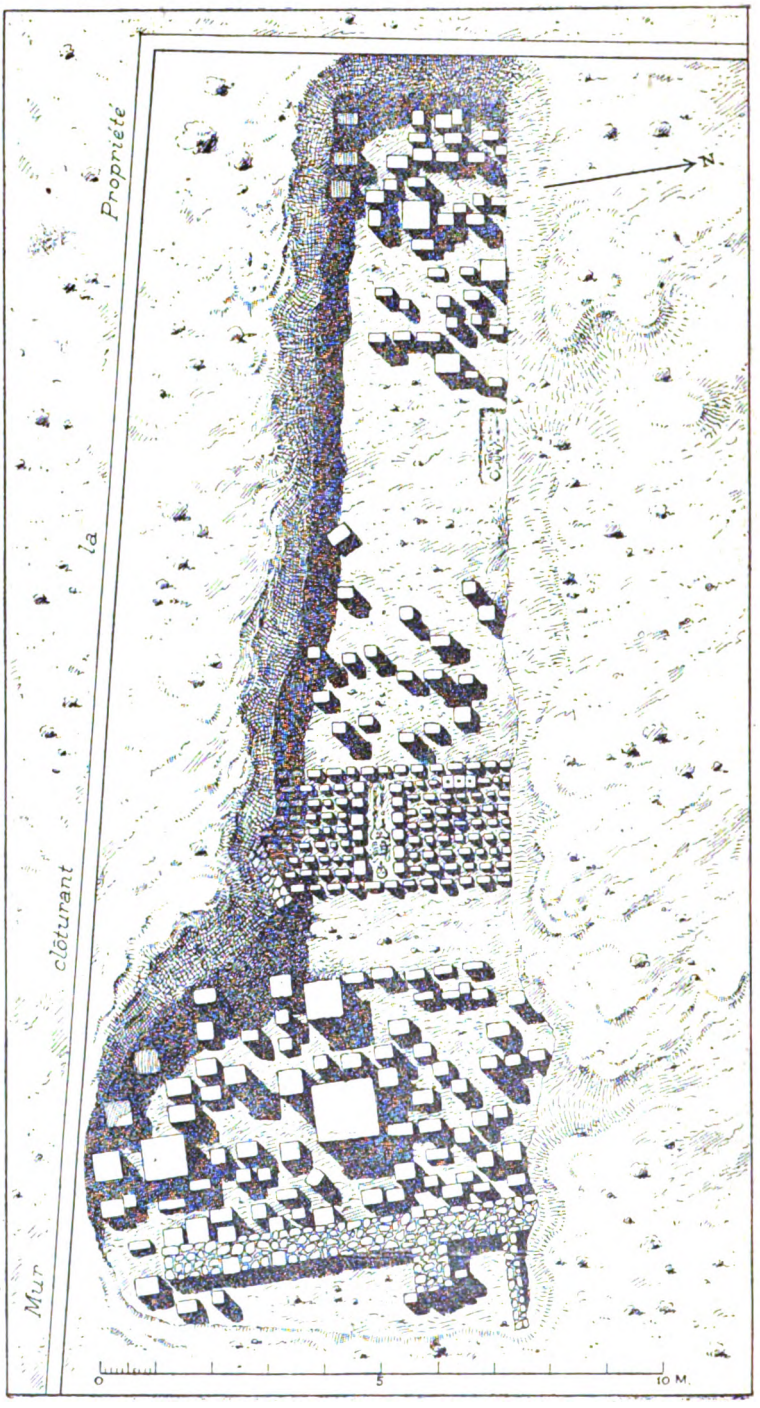
1. Chez tous les peuples helléniques cet usage existe. Cf. Thédenat dans *Dict. des Ant. gr. et rom.* de Daremberg et Saglio, II, p. 1025.

2. Sur ces dépôts, cf. P. Paris, *Elatée*, p. 139 et suiv. Nous sommes volontiers disposés à reconnaître des dépôts de même nature dans les stèles, entassées les unes au-dessus des autres, dont la présence a été signalée à Carthage même dans la région de Dermèche (cf. Vassel, *Etudes puniques*, IV, p. 17). Ces « tas » correspondraient aux « *favissae* » d'un sanctuaire de Tanit, celui vraisemblablement auquel se rapportait le tarif de sacrifice récemment découvert (Vassel, *ibid.*, XIV).

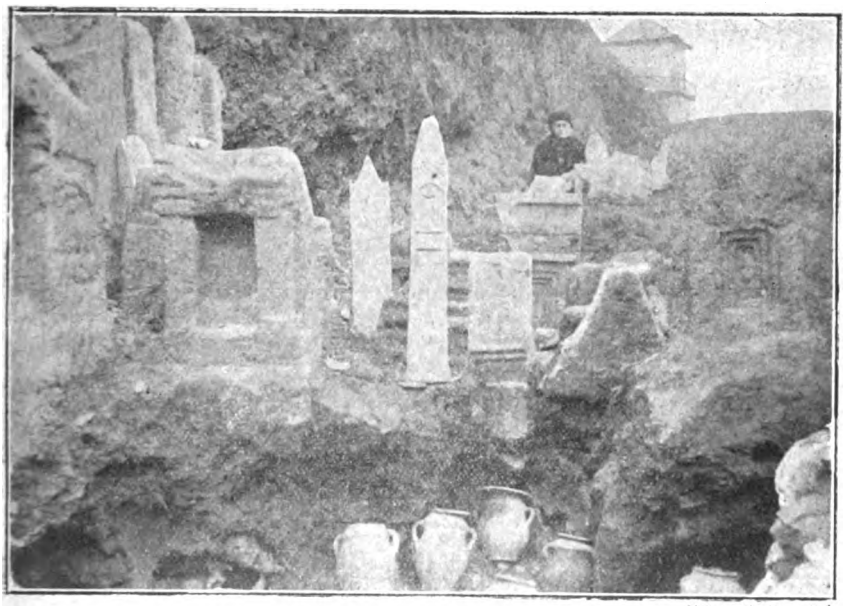
3. Cependant aux portes de Sélinonte, à la Gaggera, dans le sanctuaire de Demeter Malaphoros, on a retrouvé trois couches d'ex-voto successivement remblayés. (Renseignement fourni par M. Pace ; cf. pour deux de ces couches, Gabrici, *Notizie degli Scavi*, 1920, p. 69 et suiv.).

Digitized by Google

Pl. I.

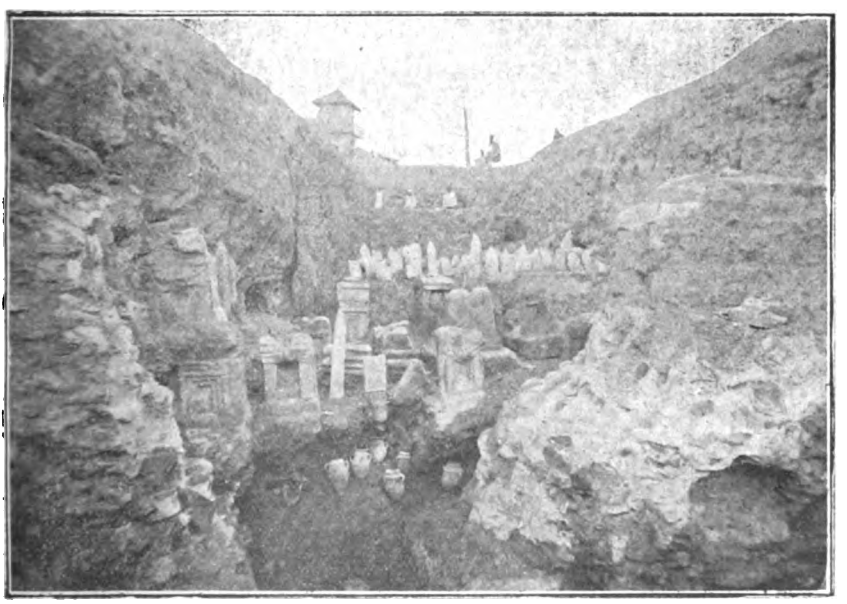


Digitized by Google



(Photo G. Bacquié.)

L'étage C.



(Photo G. Bacquié.)

Vue générale du sanctuaire.

Digitized by Google

A l'exception des monuments de la couche la plus profonde, les autels ou les stèles des trois autres étages sont régulièrement alignés dans une direction Nord-Sud, ordinairement pressés les uns contre les autres, la face principale regardant tantôt vers l'Est, tantôt vers l'Ouest (pl. I-II) [1]. Cette double orientation s'explique par la présence dans les deux couches supérieures d'une allée[2], empierrée de petits galets marins, également orientée Nord-Sud et vers laquelle sont tournés les ex-voto.

Dès l'antiquité et vraisemblablement au début de la domination romaine, la partie orientale du sanctuaire a été bouleversée par la construction d'un gros mur[3]. Dans les fondations dont les matériaux sont reliés par un ciment bleuté extrêmement dur, sont encastrés des autels et un débris d'image divine très mutilé [4]: il s'agit de la partie postérieure d'un trône accosté de deux sphinx. Du sphinx ailé flanquant le siège à droite, il manque la tête et les pattes antérieures ; la queue s'enroule au-dessus de la cuisse. De l'autre sphinx, il ne subsiste que la patte postérieure droite et une partie de la gauche. Le revers du siège est brut.

A l'ouest de ce mur et à l'étage supérieur, on a découvert, à deux mètres cinquante au-dessous du niveau du sol actuel, des tombes de basse époque. L'une contenait un squelette d'homme, les pieds et la tête protégés par une grosse jarre formant voûte ; les stèles avaient été décapitées sur une longueur de 1m60 et le corps reposait dans une sorte de caveau délimité par les monuments restés en place. L'autre renfermait le corps d'un enfant dans une sorte de caisse constituée par des pierres plates posées de champ (pl. I)[5].

1. La majorité des temples sémitiques de l'Afrique du Nord sont orientés Est-Ouest (cf. Berger, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, XXXVI, 2, p. 140).

2. Larg. 1m 90 et 1m 50. L'une de ces allées est visible sur le plan ; elle correspond à l'espace libre entre le premier champ d'autels et le groupe de stèles au milieu duquel se voit un tombeau de basse époque (pl. I). Le plan du sanctuaire que nous publions correspond à l'état des travaux de déblaiement à la fin du deuxième mois des fouilles.

3. Haut. 2 m. ; épaiss. 0m 70.

4. Haut. 0m 45 ; larg. 0m 40 ; épais. 0m 20. En tuf coquillier.

5. Dans les déblais qui recouvraient l'étage D, à une faible profondeur et dans

Digitized by Google

L'étage A est situé à une profondeur de cinq mètres, dans une couche de terre noire et grasse toute imbibée d'eau douce[1]. Les urnes, dont le nombre varie de un à trois, sont placées dans un petit caveau quadrangulaire délimité par des pierres non travaillées, entassées les unes au-dessus des autres sans mortier sur quarante centimètres de hauteur et recouvertes extérieurement d'une couche de tuf jaunâtre fortement tassé. A l'intérieur du caveau, le vide entre les vases est comblé par un remplissage de petites pierres de tuf. Seul un bloc de pierre grossièrement taillé en pointe[2], marque l'emplacement des caissons, disposés sans plan déterminé et séparées par des intervalles variant de un à deux mètres. Dans la même couche, on a trouvé un petit autel brûle-parfums à gorge[3].

L'étage B est caractérisé par la présence de cippes anépigraphes en forme d'autels décorés de représentations figurées. L'usage de dresser des pierres mal équarries comme signe de l'offrande contenue dans les poteries n'a pas encore totalement disparu. Les urnes contenant les cendres reposent directement sur l'*area* isolant A et B.

le voisinage immédiat du gros mur romain, on a trouvé un fragment d'ex-voto à Saturne: *Satu* R N O ‖ *Augusto* S A C ‖ .... V R B A ‖ .... O I ‖ ..... V S... (calcaire compact gris ; larg. 0m17 ; haut. 0m19 ; épaiss. 0m055 ; haut. des lettres, lignes 1 et 2. 0m03 ; ligne 3 et suiv. 0m02). Cette découverte est à rapprocher de celle d'une stèle également de calcaire gris, recueillie à Salammbô, et sur laquelle figurent en relief un personnage de forme rudimentaire, les bras levés vers un croissant montant, sur le côté, un bras droit la main ouverte ; au-dessus, l'inscription : T. GARGILIVS ‖ VALES ‖ *ex v*ISO VOTVM ‖ SOLVIT (cf. *Bull. Arch. du Comité*, 1917, p. CXVLII). Si d'autres trouvailles de monuments analogues venaient à se produire l'on pourrait songer à reconnaître un temple à Saturne dans l'édifice romain dont la construction a bouleversé la partie orientale de notre sanctuaire. Il serait fort curieux qu'à l'époque romaine le lieu où aux côtés de Tanit était vénéré Baal-Hammon ait été consacré à Saturne. Nous aurions là un exemple de survivance assez peu compatible avec les idées généralement admises au sujet de la destruction de Carthage.

1. Le long du littoral carthaginois on trouve l'eau douce dans les profondeurs du sol (cf. Gsell, *op. cit.*, II p. 83). La roche en place apparaît dans le partie occidentale de la fouille.

2. Sur la coutume de dresser des pierres à l'intérieur des sanctuaires puniques, cf. Gsell. *op. cit.*, IV, p. 372.

3. Haut. 0m16 ; larg. au sommet 0m11 ; brisé à la base.

Digitized by Google

Huit stèles[1] en forme de pyramides appartiennent également à cette couche. Elles se terminent en bas par une sorte d'appendice perpendiculaire à leur axe. La décoration très simple consiste en un ou plusieurs sillons verticaux creusés sur la face principale qui déterminent des rectangles allongés ou des prismes quadrangulaires en assez fort relief, occupant généralement tout le champ. Un petit monument, sans traces de sculpture, est taillé en forme de borne octogonale et repose sur un socle rectangulaire[2].

A cet étage ont encore été recueillis des fragments de cippes à profil incurvé ou triangulaire, décorés du prisme quadrangulaire et des débris de stèles en forme de pilastre, malheureusement trop mutilés pour pouvoir être décrits de façon précise. Cette dernière découverte autorise cependant à replacer dans l'étage B un petit pilastre recouvert d'un enduit de stuc ramassé dans les déblais entre les couches B et C[3]. Trois des faces du fût sont creusées de cannelures ; il est surmonté d'un épais talon servant de support à un tailloir sur lequel repose un chapiteau ionique. Deux palmettes à trois branches décorent l'angle compris entre la partie inférieure de la volute et le bas du canal (fig. 2).

Les cippes en forme d'autel, dont quarante et un exemplaires ont été réunis, sont tous monolithes et sculptés dans un bloc de calcaire coquillier ; leur hauteur dépasse rarement 0m65. La pierre très tendre, souvent remplie de concrétions calcaires, est recouverte d'un enduit stuqué qui tombe en poussière. Tous reproduisent, avec plus ou moins de bonheur l'image d'un petit temple réduit à ses éléments essentiels : sur un soubassement, dont la hauteur peut en certains cas atteindre trente centimètres, s'élève en retrait la *cella* flanquée aux angles antérieurs de deux pilastres entre lesquels est pratiquée une niche rectangulaire renfermant une image rituelle. Une épaisse corniche repose directement sur les pilastres ; elle est creusée d'une ou plusieurs moulures rappelant

1. Haut. 0m 39-0m47 ; larg 0m25-0m33 ; épaiss. 0m09-0m15.
2. Haut. 0m40 ; larg. 0m21 ; épaiss. 0m10 ; larg. du socle 0m25.
3. Brisé à la base ; haut. 0m26 ; larg. au sommet 0m12 ; larg. du fût 0m09.

Digitized by Google

la gorge égyptienne et porte au centre un disque en relief. En avant du soubassement, immédiatement dans le prolongement des pilastres, sont exceptionnellement accolés deux

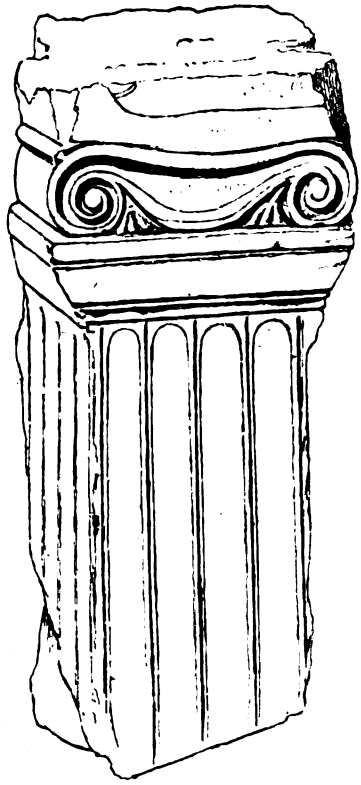


Fig. 2.

petits brûle-parfums (pl. III, 7)[1]. La partie postérieure du cippe est plane ; le couronnement offre en arrière un profil tantôt fortement incurvé, tantôt triangulaire.

Le décor consiste essentiellement en figures géométriques : sillons creux donnant naissance à des rectangles parallèles

1. Cippe n° 257.

Digitized by Google

(pl. III, 2)[1], prisme triangulaire à sommet abattu (pl. III, 4[2]), rectangle[3], losange[4], hexagone losangé (pl. III, 5)[5], triangle[6], disque (pl. III, 6)[7], ovale (pl. III, 7)[8], symbole dit de Tanit[9]. L'un des cippes est simplement creusé d'une niche à fond plat arrondie à la partie supérieure[10]; sur deux autres monuments, une silhouette trapézoïdale surmontée d'un disque ressemble vaguement à un corps humain entouré dans les bandelettes de la momie[11]. Une seule représentation humaine a été rencontrée à ce niveau : c'est une image de femme debout très grossièrement travaillée[12].

L'étage C est celui qui a fourni les ex-voto les plus variés. On y trouve mêlés à des cippes-autels, un certain nombre d'obélisques et de stèles avec des symboles sculptés ou gravés. Les dédicaces à la divinité adorée dans le sanctuaire apparaissent pour la première fois sur les stèles de ce niveau.

1. Cippes nos 61, haut. 0m53; larg. 0m33; épaiss. 0m22; 62, haut. 0m60; larg. 0m35; épaiss. 0m22; 197, haut. 0m57; larg. 0m32; épaiss. 0m19; 203, haut. 0m60; larg. 0m27; épaiss. 0m15; 209, haut. 0m60; larg. 0m25; épaiss. 0m19; 275, haut. 0m30; larg. 0m40; épaiss. 0m20.

2. Cippes nos 58, haut. 0m53; larg. 0m18; épaiss. 0m15; 94, haut. 0m52; larg. 0m30; épaiss. 0m17; 163, haut. 0m48; larg. 0m25; 250, haut. 0m45; larg.0m39; épaiss. 0m19; 251, haut. 0m37; larg. 0m29; épaiss. 0m20.

3. Cippe no 169, haut. 0m40; larg. 0m35; épaiss. 0m17.

4. Cippes nos 12, haut. 0m40; larg. 0m24; épaiss. 0m18; 159, haut. 0m65; larg. 0m37; épaiss. 0m15.

5. Cippes nos 7, haut. 0m75; larg. 0m35; épaiss. 0m25; 77, haut. 0m28; larg. 0m20; épaiss. 0m14; 84, haut. 0m 48; larg. 0m30; épaiss. 0m18; 88, haut. 0m56; larg. 0m30; épaiss. 0m20; 97, haut. 0m47; larg. 0m30; épaiss. 0m17; 165, haut. 0m60; larg. 0m24; épaiss. 0m15; 179, haut. 0m45; larg. 0m25; épaiss. 0m17; 188, haut. 0m38; larg. 0m25; épaiss. 0m18; 206, haut. 0m50; larg. 0m23; épaiss. 0m24; 210, haut. 0m50; larg. 0m30; épaiss. 0m16; 214, haut. 0m35; larg. 0m26; épaiss. 0m18; 216, haut 0m45; larg. 0m31; épaiss. 0m20; 218, haut. 0m55; larg. 0m25; épaiss. 0m16.

6. Cippe no 52, haut. 0m65; larg. 0m20; épaiss. 0m20.

7. Cippe no 33, haut. 0m60; larg. 0m35; épaiss. 0m19.

8. Cippes nos 70, haut. 0m60; larg. 0m30; épaiss. 0m18; 76, haut. 0m55; larg. 0m34; épaiss. 0m24; 221, haut. 0m45; larg. 0m26; épaiss. 0m14; 229, haut. 0m36; larg. 0m28; épaiss. 0m20.

9. Cippes nos 168, haut. 0m34; brisé; 183, haut. 0m38; brisé.

10. Cippe no 207, haut. 0m45; larg. 0m20; épaiss. 0m12.

11. Cippes nos 178, haut. 0m73; larg. 0m30; épaiss. 0m22; 257, haut. 0m55; larg. 0m33; épaiss. 0m25.

12. Cippe no 5, haut. 0m57; larg. 0m36; épaiss. 0m20.

Digitized by Google

Dans la première catégorie, la forme dominante reste celle du temple ; on observe toutefois d'importantes modifications dans les dimensions, — rarement inférieures à quatre-vingt centimètres, pouvant même atteindre ou dépasser le mètre —, et dans les proportions des diverses parties : le soubassement se détache de l'autel et prend une grande importance ; généralement cubique, il se présente cependant deux fois sous la forme d'une pyramide supportant une large tablette sur laquelle repose le temple[1]. Dans ses grandes lignes le décor reste sensiblement le même qu'à l'étage B. Quelques-uns des plus importants monuments de ce niveau montrent une représentation plus compliquée du temple : la niche centrale s'encadre d'une double moulure (pl. III, 1)[2] ; un escalier à deux ou cinq degrés la précède[3], un petit seuil en barre l'entrée [4] ; la base ou la corniche peuvent affecter la forme d'une gorge à l'égyptienne[5] ; enfin, les petits côtés qui, en B, étaient simplement épannelés se creusent assez profondément (pl. III, 11)[6] ou s'ornent du croissant renversé sur le disque[7].

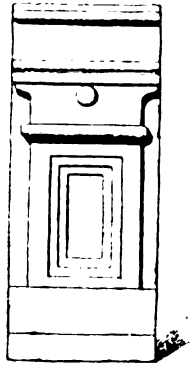
Les figures géométriques dominent toujours, souvent dressées sur un petit socle dont la silhouette rappelle la gorge égyptienne : prisme quadrangulaire (pl. III, 3)[8], losange isolé ou double[9], triangle[10], tronc de cône[11], symbole dit de Tanit[12] (pl. III, 9).

Une nouvelle image que nous allons retrouver fréquemment

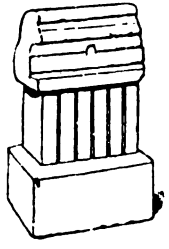
1. Cippes nos 184, haut. 1m25 ; larg. 0m45 ; épaiss. 0m20 ; 290, haut. 1 m.50 ; larg. 0m47 ; épaiss. 0m20.
2. Cippe no 79.
3. Cippes nos 184 et 293.
4. Cippe no 36, haut. 0m78 ; larg. 0m33 ; épaiss. 0m30.
5. Cippes nos 79 et 184.
6. Cippe no 39.
7. Cippe no 35, haut. 0m93 ; larg. 0m47 ; épaiss. 0m48.
8. Cippes nos 27, haut. 0m75 ; larg. 0m60 ; épaiss. 0m07 ; 39, haut. 0m80 ; larg. 0m49 ; épaiss. 0m40 ; 75, brisé, haut. 0m30 ; larg. 0m31 ; épaiss. 0m30 ; 184.
9. Cippes nos 28, brisé en haut. haut. 1 m. ; larg. 0m32 ; épaiss. 0m48 ; 290, haut 1 m. ; larg. 0m47 ; épaiss. 0m10.
10. Cippe, no 72, haut. 1m20 ; larg. 0m40 ;épaiss. 0m37.
11. Cippes, nos 35 et 293.
12. Cippes nos 24, haut. 0m75 ; larg. 0m29 ; épaiss. 0m20 ; 259, haut. 0m85 ; larg. 0m50 ; épaiss. 0m30 ; 260, semblable.

Digitized by Google

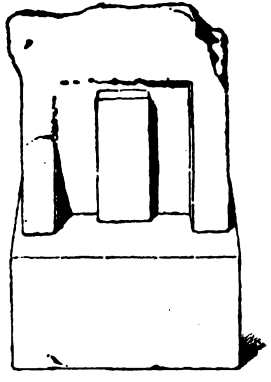
Pl. III.



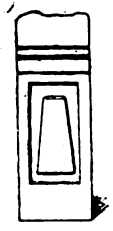
1



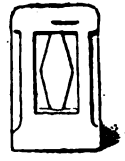
2



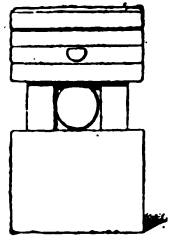
3



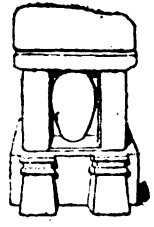
4



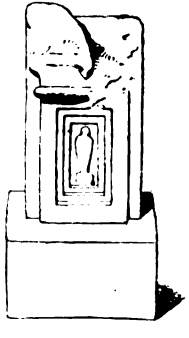
5



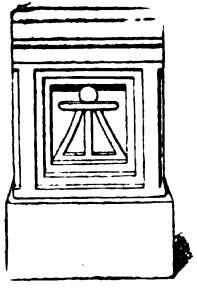
6



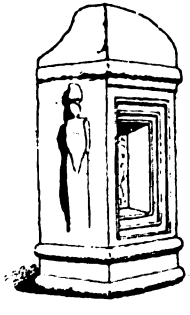
7

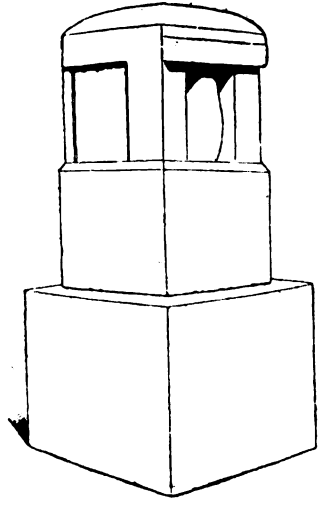


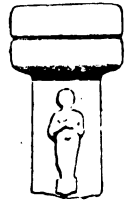
8



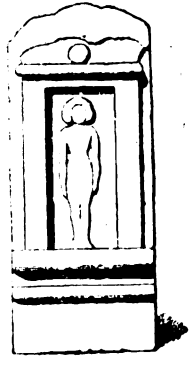
9







12



Digitized by Google

reproduite sur les stèles, apparaît dans la décoration de cinq de nos cippes-autels : c'est un vase en forme d'amphore sans anses, de bouteille, que surmonte le disque[1]. Elle se distingue parfois difficilement du motif de la momie, dont un bel exemplaire est reproduit sur l'un des cippes de l'étage (pl. III, 8)[2], mais elle est tout-à-fait différente des représentations de vases sacrificiels[3].

La forme humaine ne se retrouve qu'exceptionnellement : femme debout sur les deux petits côtés d'un cippe-autel, enveloppée dans une longue robe, les bras retombant le long du corps, la tête surmontée du croissant (pl. III, 10)[4] ; — homme debout, les bras plaqués verticalement le long des hanches, coiffé d'une large perruque à l'égyptienne (pl. III, 13)[5].

Enfin, sur un cippe affectant la forme d'un pilastre quadrangulaire surmonté d'une corniche à double bourrelet, une femme debout sur un petit socle, se presse les seins (pl. III, 12)[6].

Dans l'alignement d'ex-voto situé immédiatement à l'est du mur romain, on a découvert un gros fragment de pilastre en tuf coquillier enduit de stuc très fin qui avait été remployé à l'usage de stèle. Au-dessus d'une rangée de six cannelures, à la partie supérieure du fût, s'étend une zone où en très bas-relief sont sculptés trois bouquets de fleurs de lotus alternant avec des palmettes. Les uns et les autres sortent d'ornements en forme d'S doubles disposées en accolades. Au fronton, une

1. Cippes nos 37, haut. 0m55 ; larg. 0m17 ; épaiss. 0m16 ; 48, haut. 0m80 ; larg. 0m28 ; épaiss. 0m20 ; 261-262, haut. 0m80 ; larg. 0m50 ; épaiss. 0m30.

2. Cippe n° 44, haut. 1m25 ; larg. 0m50 ; épaiss. 0m40.

3. Cippe n° 303 (non encore entièrement dégagé).

4. Cippe n° 45, haut. 0m90 ; larg. 0m26 ; épaiss. 0m20. Sur la face antérieure étaient sculptés des personnages presqu'entièrement disparus .

5. Cippe n° 1, haut. 0m92 ; larg. 0m38 ; épaiss. 0m40 ; haut. du personnage, 0m30.

6. Cippe n° 4, brisé à la base ; haut 0m46 ; larg. 0m20. On doit rapprocher de ce relief deux statuettes d'ivoire analogues découvertes, la première dans l'une des sépultures puniques de la colline « dite de Junon » (Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1918, p. 290-293 et fig. 2 ; *Bull. des Ant. de France*, 1917, p. 109 et suiv.), la seconde dans une tombe de Douimès (Delattre et Héron de Villefosse, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1895, p. 320 et suiv. ; Delattre, *Mém. des Ant. de France*, LVI, p. 352 et suiv. ; Berger, *Cat. du Mus. Lavigerie*, I, p. 77-78).

Digitized by Google

grande palmette jaillit d'un bouquet d'acanthes, lui-même accosté de palmettes renversées (fig. 3).

Entre les cippes en formes d'autel et contrastant avec eux

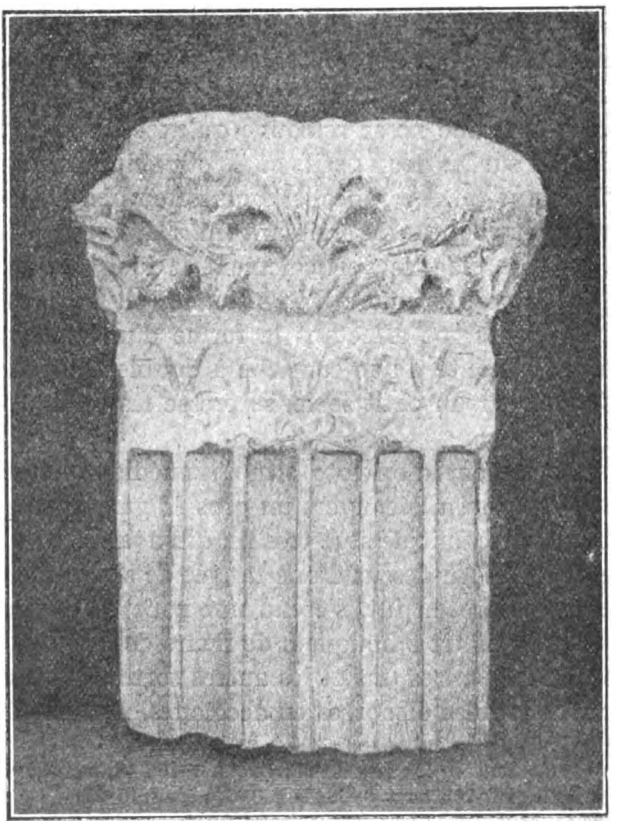


Fig. 3.

par leurs formes élancées, surgissent des obélisques et de longues stèles à sommet pointu [1].

L'un des obélisques, en marbre blanc, porte sur sa face principale deux lettres puniques (un *ra* et un *lamm*). Il est

1. Une seule stèle présente un sommet arrondi : n° 289, haut. 0m85 ; larg. 0m25 ; épaiss. 0m07.

Digitized by Google

encastré dans une base monolithe de tuf coquillier recouvert de stuc, se terminant par un abaque surmontant une moulure ; l'ensemble du soubassement présente l'aspect d'un petit autel. Un scellement de plomb assure l'adhérence de l'obélisque et de son support (pl. IV, 1[1]). Un second obélisque, celui-ci en calcaire dur, a perdu sa base[2]. Il est décoré, à sa partie supérieure, d'un relief : sur un autel trapézoïdal à gorge repose une sorte de bouteille que surmonte le croissant renversé sur le disque (pl. IV, 16). Trois autres obélisques, en grès coquillier originairement recouvert de stuc, n'offrent aucune décoration[3].

Parmi les stèles, il en est deux dont les représentations ont un intérêt exceptionnel. L'une et l'autre sont en calcaire compact grisâtre, poli sur la face antérieure, brut par ailleurs. La première[4], à sommet extrêmement pointu, est gravée à la roulette. Au fronton, au-dessus d'un croissant renversé deux rinceaux en S formant ailettes ; plus bas, une rosace à huit pétales inscrite dans un cercle et de chaque côté deux dauphins opposés, la tête en bas. Une ligne de flots et une frise d'oves et de pirouettes séparent ce premier registre du second ; sur celui-ci, au-dessus de trois rosaces semblables à celle du fronton, mais plus petites, est un personnage debout tourné vers la gauche, le bras droit levé et replié, la main portée en avant dans un geste d'adoration. De l'autre main, il tient contre sa poitrine un petit enfant nu. Le corps est enveloppé dans un vêtement transparent[5] retenu à la taille par une ceinture ; des traits à la base du cou et au poignet droit marquent les extrémités de cette robe ; une ligne verticale en indique la retombée en arrière. Une calotte cylindrique couvre la tête. (pl. IV, 2).

1. N° 187, haut. de l'obélisque 0m53 ; larg. 0m11 ; socle : haut. 0m30 ; larg. 0m28.

2. N° 51, haut. 1 m. L'existence de la base est prouvée par le talon destiné à assurer l'adhésion de l'obélisque à la base.

3. N°s 53-54, haut. totale 0m87. N° 50, haut. totale 0m87 ; le sommet a disparu lors de l'établissement du champ de stèles de D.

4. Au musée du Bardo. Haut. 1m,18 ; larg. 0m,15 ; épaiss. 0m,12. Haut. du personnage 0m,17.

5. Ou du moins rendu comme s'il était transparent.

Digitized by Google

La seconde stèle[1] est le seul monument de la couche C dont le sommet soit flanqué d'acrotères. Elle porte gravé au trait, au-dessus d'une inscription, un oiseau de profil à gauche présentant les caractéristiques du genre *falco* : tête massive, cou lourdement attaché aux épaules, tarses lourds et trapus[2]. Deux traits parallèles marquent l'emplacement des rémiges des ailes. L'œil est indiqué par un losange ; la tête est coiffée du pschent (pl. IV, 3). Sur la face externe des acrotères, restée brute, se dressent sur une base rectangulaire un caducée et sur un petit autel à gorge le symbole dit de Tanit.

Les autres stèles de l'étage C sont tantôt en calcaire coquillier, tantôt en calcaire gréseux. De dimensions assez variables, elles dépassent le plus souvent soixante centimètres[3]. Certaines ne comportent qu'une dédicace, d'autres un texte épigraphique accompagné ou non de symboles gravés, deux seulement sont sculptées en bas-relief (pl. IV, 7, 16). Le sommet se termine invariablement en aiguille ; la partie inférieure par un talon resté brut, généralement enfoncé directement dans le sol, plus rarement encastré dans un socle rectangulaire.

Deux images sont plus particulièrement figurées au sommet des stèles de l'étage C : le symbole dit de Tanit et la bouteille. Le premier apparaît sous sa double forme, trapèze ou triangle, surmonté d'une barre horizontale au-dessus de laquelle un croissant se retourne sur le disque. L'image est cernée par un trait simple ou double. On remarque parfois à l'intérieur du disque soit un point central, soit deux points superposés (pl. IV, 8). L'intérieur du triangle ou du trapèze est généralement vide, cependant on rencontre une feuille cordiforme, la pointe en l'air, inscrite dans le triangle de l'un de nos symboles (pl. IV, 8)[4]. Sur un autre monument, le signe de

1. Stèle n° 12, haut. 0m55 ; larg. 0m125 ; épaiss. 0m08 ; haut. du faucon 0m075. Cf. sur ces deux stèles L. Poinssot et R. Lantier *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1922, p. 107-111. personnage 0m17.

2. Cf. G. Bénédite dans *Mon. Piot*, XVIII, p. 5-28.

3. La plupart des stèles ayant approximativement les mêmes dimensions, nous ne donnerons les mesures que des plus importantes d'entre elles.

4. Stèle n° 112, haut. 0m75 ; larg. 0m13 ; épaiss. 0m115.

Digitized by Google

Tanit est flanqué de deux palmes et surmonté d'un caducée en forme de huit planté dans une base triangulaire[1]. Sur l'une des stèles sculptées en bas-relief, sous un symbole de Tanit à caractère anthropomorphique, se creuse une cavité ovale sans doute utilisée pour une incrustation[2] (pl. IV, 7).

Contrairement à ces représentations qui à ce niveau ne sont jamais placées sur un socle, le symbole que pour plus de commodité nous proposons d'appeler la « bouteille », repose toujours sur un support fait de deux tablettes à côtés incurvés (pl. IV, 9, 10, 11, 14, 15, 18-22). L'un d'eux est identique à celui figuré sur l'obélisque n° 51 (pl. IV, 16). Quant à la bouteille, ses aspects sont assez différents : flacon cylindrique à rebords verticaux s'arrondissant vers le sommet et terminés par un goulot étroit (pl. IV, 9, 14, 15, 19-20) ou large fiole à bords fortement incurvés (pl. IV, 21-22). La figure 18 de la planche IV paraît être une déformation du premier type ; la bouteille en forme d'amphore sans fond et sans anses (pl. IV, 17) trahit une incompréhension complète du modèle. Sauf une, toutes ces images sont surmontées du disque, faisant corps ou non avec le goulot ; des points superposés ou une rosace sont inscrits dans cet appendice (Pl. IV, 14, 22, et 9), que surmonte un croissant renversé. Sur la bouteille, à l'intersection du col avec le corps du vase, on remarque deux petits traits disposés de façon à former un angle aigu le sommet dirigé vers le bas ; des ornements ou des symboles, palmette jaillissant d'un bouquet d'acanthes, symbole dit de Tanit, sont quelquefois figurés sur le flacon (pl. IV, 10-11). Enfin, deux stèles montrent la bouteille enfermée dans un édicule à pilastres terminés par des chapiteaux éoliques. L'un d'eux a l'aspect d'un temple dont le fronton triangulaire[3] est couronné d'une palmette et flanqué d'acrotères (pl. IV, 19)[4] ; l'autre s'achève à la partie supérieure par une ligne figurant l'entablement, le fronton

1. Stèle brisée sous l'image ; haut. 0m35 ; larg. 0m16 ; épaiss. 0m10.
2. Stèle n° 73, haut. 1m20 ; larg. 0m20 ; épaiss. 0m07.
3. Le fronton en son milieu est séparé en deux parties égales par un trait vertical.
4. Stèle n° 238, haut. 0m38 ; larg. 0m15 ; épaiss. 0m10.

Digitized by Google

n'existe pas, il est remplacé par un ornement en accolade supportant en son milieu une palmette (pl. IV, 20)[1].

On ne saurait placer dans la même catégorie les deux jarres à queue et à couvercle gravées sur un fragment de stèle (pl. IV, 6) de l'étage C.

D'autres monuments de cette couche portent des représentations de caducées, avec ou sans banderolles, fichés sur un socle en forme de triangle ou de rectangle ; sur un fragment très mutilé, le caducée accompagne une main droite ouverte et levée. Quelques motifs sont empruntés au règne végétal : fleur de lotus renversée, palmette sortant d'un bouquet d'acanthes (pl. IV, 5), rameau arborescent sinueux flanqué de trois paires de boutons floraux (pl. IV, 4).

Les stèles à simple dédicace prêtent à peu d'observations ; toutefois l'une d'elles présente un dispositif particulier : elle est surmontée d'une sorte de fronton ou de toit aigu qui déborde à sa base au-dessus du texte[2].

L'étage D est très abîmé ; un grand nombre de monuments ont entièrement disparu ; de beaucoup, il ne subsiste plus que le talon encastré dans le sol. Et cependant de toutes les couches, cette dernière paraît avoir été la plus importante quant au nombre des ex-voto : sur un espace d'un mètre carré, on a pu en dénombrer cinquante.

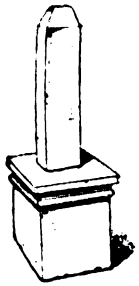
Leur forme et leur décoration ne diffèrent pas sensiblement de celles des stèles décrites plus haut. Elles sont plus petites (haut. $0^m,50$; larg. $0^m,15$ en moyenne) d'un travail plus grossier ; le fronton est flanqué ou non d'acrotères, beaucoup ne présentent qu'une dédicace.

Les motifs reproduits rappellent ceux des précédentes couches, cependant le symbole dit de Tanit est presque seul représenté. Il affecte ici plutôt la forme du triangle que du trapèze ; la barre horizontale placée entre le disque et le sommet du triangle se redresse aux extrémités par un angle

1. Stèle n° 311, haut. 0^m93 ; larg. 0^m14 ; épaiss. 0^m09.

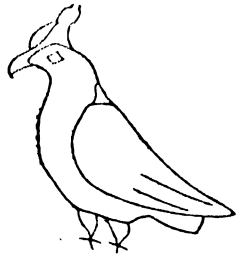
2. Sur des monuments semblables cf. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'ant.*, III p. 235, fig. 175.

Digitized by Google



1

2

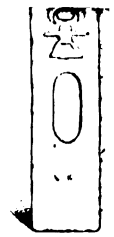


3

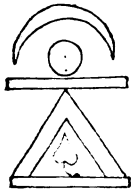
4

5

6



7

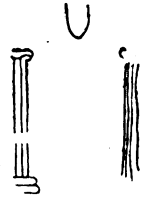


8

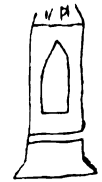
9

10

11

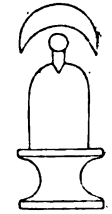


12



13

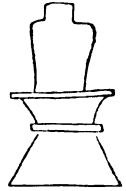
14



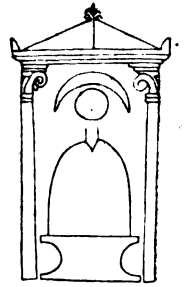
15

16

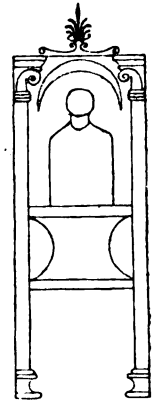
17



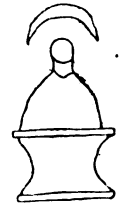
18



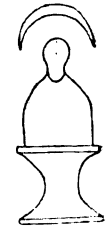
19



20



21



22

Digitized by Google

à peu près droit ou s'incurve fortement ; le disque n'est plus parfaitement rond et on remarque une tendance nettement marquée vers le schéma humain. Il est parfois accompagné de caducées.

La même tendance vers un anthropomorphisme enfantin s'observe sur une bouteille : sur le col est gravé une sorte d'U à hastes prolongées vers l'extérieur de la lettre ; l'ensemble a vaguement l'aspect d'une tête humaine.

L'image du temple se retrouve grossièrement exprimée sur une des stèles. Au-dessus d'un soubassement trapézoïdal se dresse un rectangle allongé dont le centre est occupé par une niche à sommet en ogive. Un fronton triangulaire, gravé de deux lettres puniques, très mutilé, servait de couronnement à l'édifice (pl. IV, 13).

La dédicace s'encadre parfois entre deux épis à cinq barbelures ou entre deux colonnes ioniques au-dessus desquelles se dresse une main (pl. IV, 12).

Au pied de chacun des monuments dressés dans le sanctuaire de Salammbô, on a recueilli des poteries contenant un mélange de terre ou de sable, d'ossements et de cendres mêlés à des fragments de bois calciné [1]. Un tampon d'argile d'épaisseur variable (0m,035 à 0m,01) obstrue les embouchures que surmonte une assiette ou plus rarement une petite fiole.

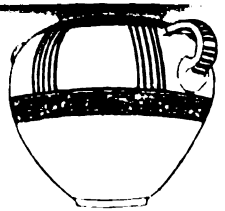
Bien que leurs formes et leurs dimensions varient suivant le niveau auquel on les a découverts, ces vases offrent certains caractères communs : ils sont grossiers, évidemment de fabrication locale, trapus, tous à fond plat.

Nous nous contenterons de donner pour chaque série la description des types dominants.

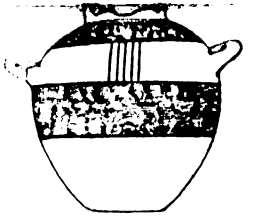
Etage A. — 1) Massives amphores ovoïdales, souvent aussi larges que hautes, pourvues de deux oreillons placés sur la panse tantôt horizontalement, tantôt verticalement ; le col est plus ou moins haut, parfois réduit à un simple bourrelet

1. On a rencontré également, mélangées à la terre, de petites pierres dont un éclat de calcaire portant gravée une lettre punique.

Digitized by Google

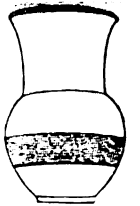


1

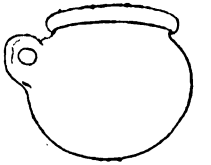


2

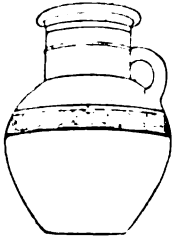
3



4

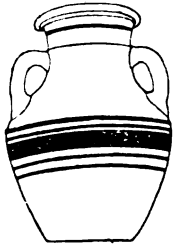


5

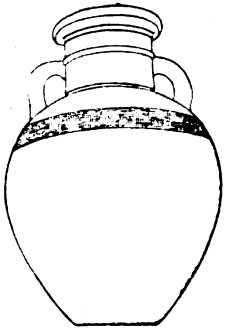


6

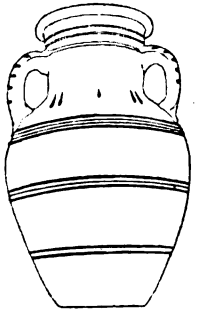
7



8

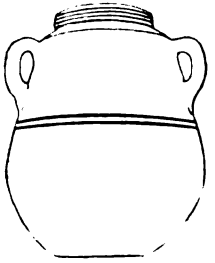


9

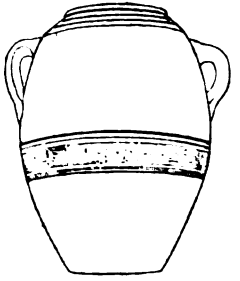


10

11



١٢



13

14

15

16

Digitized by Google

(haut. 0m20 et 0m22). Le décor de la panse consiste le plus souvent en de larges bandes horizontales de couleur rouge foncé, encadrées ou non de filets noirs. Sur quelques vases, entre deux bandes, l'une sur l'épaule, l'autre au-dessous des oreillons, sont figurés par cinq traits rouges ou noirs des triglyphes. Touches de couleur rouge sur les anses (pl. V, 1-3) ; — 2) Vases sans anses à panse sphérique, à col large et très haut ; engobe jaune ; sur la panse, bande rouge brique limitée en bas par un filet noir (haut. 0m20) (pl. V, 4) ; — 3) Grands bols sphériques à large embouchure formant bourrelet, petite anse unique (haut. 0m09) (pl. V, 5). Ces vases sont recouverts par une petite assiette plate sans décor ou par une fiole à panse sphérique reposant sur un pied allongé.

Etage B. — 1) Amphore à panse ovoïdale, col assez élevé et dont la lèvre s'accompagne de bourrelets ; anses disposées verticalement joignant le col à l'épaule. Décors divers ; peints en rouge violacé : une simple bande au-dessous des anses (haut. 0m32) (pl. V, 9) ; ailleurs sur la panse, une large bande entre deux filets (haut. 0m24) (pl. V, 8) ; ailleurs encore, vers le pied, deux filets, au ventre trois, sous les oreilles quatre, deux au col ; la lèvre est peinte ; touches sur les anses et à l'épaule (haut. 0m30) (pl. V, 10) ; — 2) Cruches à une anse et à large col, de formes assez analogues à celles des amphores de l'étage précédent ; l'anse verticale réunit le col à la panse ; le col est orné de filets (haut. 0m18) (pl. V, 7), la panse d'une large bande rouge brique encadrée de filets noirs (haut. 0m23) (pl. V, 6). De larges soucoupes et de petites coupes sans pied servent de couvercles.

Etage C. — 1) Vases ovoïdes, sans goulot, à grandes anses attachées à la panse ; une seule fois un décor est peint (rouge violacé) : large bande accompagnée de filets dont un noir ; près du bourrelet de la lèvre, deux filets (pl. V, 13). L'un d'eux est surmonté d'une calotte hémisphérique à bouton central (haut. 0m26) (pl. V, 11) ; — 2) amphore à panse largement renflée à la partie inférieure ; oreilles verticales attachées au-dessous de l'épaule qui présente un profil nettement oblique, terre rouge à couverte blanchâtre ; deux filets au-

Digitized by Google

dessous des oreilles, trois au col (haut. 0m26) (pl. V, 12); — 3) Jarres de même forme, mais dont la panse va en se rétrécissant vers le bas; sans décor (haut. 0m20) (pl. V, 14;) — 4) Dans la majorité des vases, il n'y a pas de col, l'épaule de profil oblique, souvent accompagnée de bourrelets prend de telles proportions que l'embouchure du vase est des plus réduites (haut. 0m18) (pl. V, 15). De petites assiettes creuses recouvrent les jarres.

Etage D. — La jarre sans col à épaule oblique domine, mais elle est généralement plus petite que dans la couche précédente. Un exemplaire offre des anses en torsades (haut. 0m165) (pl. V, 16); sur quelques vases incisions au-dessous de l'épaule.

La détermination exacte des fragments osseux qui ont résisté à la calcination offre de sérieuses difficultés. Les os entiers sont très rares. Les fragments qui subsistent ont une grande friabilité. Nous ne saurions trop remercier M. le docteur A. Henry d'avoir bien voulu étudier, à notre intention, ces débris sacrificiels et de nous avoir autorisés à reproduire ici les déclarations qu'il nous a faites à la suite de cet examen [1].

Le docteur Henry a pu examiner un assez grand nombre d'urnes absolument intactes de différents étages. Pour toutes, les constatations ont été les mêmes : on trouve toujours des débris osseux, dents, os crâniens, vertèbres, os longs qui appartiennent à une même espèce zoologique qui ne peut être que l'espèce humaine.

Dans tous les vases, on a recueilli des formations dentaires, incisives, prémolaires, molaires, dont l'émail seul persiste en raison de sa dureté.

1. Nous ignorions lorsque nous avons proposé à l'examen du Dr Henry ces débris sacrificiels que vers la même époque des débris semblables étaient remis par les propriétaires du terrain à M. Pallary dont on connaît les travaux sur l'Algérie préhistorique. Il résulte d'une communication qu'a bien voulu nous faire M. S. Gsell que M. Pallary reconnut immédiatement dans les fragments qui lui étaient soumis des ossements d'enfants et rédigea à ce sujet un rapport dont les conclusions sont identiques à celles auxquelles de son côté a été amené le Dr Henry.

Digitized by Google

Les incisives ont une dépression à la face interne et leur largeur varie de 3 à 6 m/m; les prémolaires sont bicuspides, les molaires tri ou quadricuspides (6 à 11 m/m de long. sur 4 à 8 m/m de haut.), les molaires ont des cuspides de même hauteur et généralement à peu près symétriques, deux sur chaque bord de la couronne, avec, parfois, un rudiment de cuspide en arrière du groupe principal.

Malgré le très grand nombre de dents retrouvées, les canines manquent [1]. Les variations dans les dimensions des couronnes dentaires correspondent à des âges différents : les plus petites appartiennent à des enfants nouveau-nés [2], les plus grandes à des enfants âgés au moins de deux ans et demi à trois ans dont la première éruption dentaire est terminée.

Parmi les fragments d'os crâniens, la plupart ne sont que des lamelles osseuses très minces (1 m/m) recroquevillées par la calcination. Quelques-unes plus épaisses (2 à 3 m/m) présentent les dentelures d'engrènement des sutures craniennes. On trouve aussi des rochers [3].

On a pu encore reconnaître des apophyses vertébrales, des clavicules, des omoplates (3 ½ × 2 ½) avec acromion et fossette glénoïde, des débris de phalanges, de maxillaire inférieur, d'os coxal sans ischion, de côtes et des fragments d'os longs [4]. Ces derniers n'ont pas d'épiphyses qui, chez les jeunes sujets étant cartilagineuses, ont disparu sous l'influence de la calcination de même que la couche périostique de la plupart des ossements.

Dans les urnes les plus volumineuses, celles des trois premiers étages, on a rencontré, exceptionnellement il est vrai, des

1. Il ne semble pas en effet qu'il faille considérer comme des pointes de canines quelques très rares fragments triangulaires mesurant 3 m/m à la base et autant de hauteur.

2. Les dents de lait prennent leur aspect définitif dès le cinquième mois de la vie intrautérine.

3. Cette partie de l'os temporal, profondément située et ossifiée de bonne heure, a généralement bien résisté à l'action du feu

4. Sur des débris d'humérus, on remarque à la face postérieure la fossette oléocrânienne. Le canal médullaire est la plupart du temps visible.

Digitized by Google

restes d'oiseaux et de quadrupèdes, le plus souvent mêlés aux ossements humains [1].

Si les poteries contiennent invariablement des restes de sacrifices, il est rare qu'ils soient accompagnés d'objets ayant le caractère d'offrandes. Dans l'étage A, on a trouvé dans quelques urnes de minces tiges de bronze, dont l'une des extrémités se termine par une sorte de tête allongée et triangulaire [2].

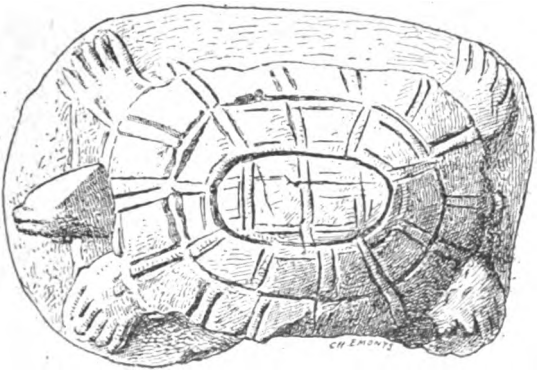


Fig. 4.

Les offrandes peuvent être déposées en dehors des urnes. En B, on a recueilli ainsi deux plaquettes de terre-cuite ; la première qui portait une tête coiffée du modius s'est immédiatement effritée ; la seconde montre une petite tortue (fig. 4) [3] ; à côté se trouvaient une minuscule petite marmite à une anse, trois osselets de terre-cuite et une petite sonnette de bronze à anneau dont le battant a disparu. Quelques poteries ont encore fourni des enroulements de fils de plomb. L'un d'eux

1. Crânes d'oiseaux de petite taille ; abats de veau ou de mouton ; os et dents d'agneau ou de chevreau. Cf. sur des débris sacrificiels analogues Deyrolles *apud* Carton, *Le Sanctuaire d'El-Kenissia*, p. 111-112 (dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr.*, t. XI, 2e part.).

2. MM. Icard et Gielly ont cru reconnaître des crocodiles dans quelques-unes de ces pièces qui malheureusement se sont rapidement réduites en poussière.

3. Long. 0m15 ; larg. 0m085.

Digitized by Google

particulièrement bien conservé semble avoir été tordu de manière à former un nœud compliqué, sans doute de caractère prophylactique (fig. 5).

De nombreux éléments de collier[1] sont éparpillés à la surface de certaines amphores des couches B et C. Parmi eux, en dehors de l'habituelle pacotille des cauris, perles de verre ou de cornaline, globules d'argent, fusaïoles d'agathe, os ou ivoire, phallus d'os ou de bois, oudjas, disques, cynocéphales de terre-cuite vernissée ou non, plaquettes de plomb, l'une portant de chaque côté un Bès estampé, une autre ornée de rangées de globules disposés par groupes de trois, on ren-

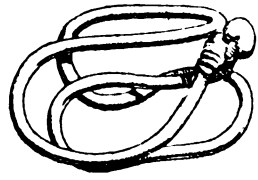


Fig. 5.

a *b*

Fig. 6.

contre un petit cylindre de terre vernissée décoré d'hiéroglyphes, une tête de chacal (Anubis) en os et trois petits masques d'ivoire ou de terre vernissée.

Les deux masques d'ivoire d'un blanc tirant sur le jaune reproduisent un même visage d'homme asymétrique : la bouche est tirée en bas et à gauche, le nez écrasé, le front bas et bombé, les pommettes anguleuses, les lèvres saillantes ; la face est perforée de petits trous sur le nez, les joues et au menton. Le revers de l'une de ces figurines est entièrement évidé (fig. 6 *a*) (couche B).

Le masque de terre vernissée bleu clair offre une large face

1. Nous serions disposés à considérer ces divers objets, particulièrement les osselets et la petite marmite aussi bien que les éléments de collier, comme les jouets ou la parure de l'enfant sacrifié, déposés dans l'urne cinéraire par une sorte d'imitation de ce qu'on observe dans les sépultures ordinaires. Le champ sacré de Salammbô est un véritable cimetière d'enfants que le fait d'avoir été offerts à la divinité ne diffère des autres morts que dans une faible mesure.

Digitized by Google

à grande bouche et à nez écrasé. Les yeux démesurés ont la pupille figurée. Le visage est strié de rides ; de part et d'autre du front, au-dessus du trou d'insertion se dressent deux petites protubérances (fig. 6 *b*) [1].

La couche D a donné quelques monnaies de bronze de petit module, très frustes et une petite lampe à deux becs fortement pincés [2].

***

Rapprochées des ensembles précédemment fournis par la grande nécropole de Carthage, les trouvailles du sanctuaire de Salammbô s'en distinguent par un caractère plus strictement punique. Les objets importés sont en nombre infime, la technique et les représentations des monuments ne rappellent que d'une façon lointaine leurs origines égyptiennes ou grecques. Quant aux usages religieux, ils demeurent ceux que les fondateurs de la ville ont apportés de la mère patrie.

Deux grands types d'ex-voto dominent : le cippe-autel et la stèle. Comme nous l'avons montré plus haut, le cippe, en général, reproduit grossièrement l'image d'un temple à l'intérieur duquel se dresse une figure divine [3]. Les éléments architecturaux empruntés à l'Égypte et à la Grèce, ont subi un regroupement et une déformation qui donnent l'impression d'un art barbare et par cela même original. Les symboles divins ne sont pas moins curieux. Ils se présentent sous la

1. De petits masques tout à fait analogues aux nôtres ont déjà été découverts dans la nécropole punique de Dahar-el-Morali (Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1920, p. 20), et dans un certain nombre de tombes de même époque à Carthage (Hautecœur, dans *Cat. du Mus. Alaoui* suppl., p. 350, n° 156 ; Gauckler, *Nécropoles puniques*, I, pl. XLVIII et LXXII et p. 67, 75, 102 ; II, p. 410).

2. Dans la même couche, mais vraisemblablement sans rapport avec le sanctuaire, on a ramassé la partie inférieure d'un grand masque comique de terre-cuite.

3. La consécration à la divinité d'une petite chapelle dans son propre temple paraît avoir été répandue dans les religions orientales où l'usage des ναΐσκοι était courant. De nombreuses stèles provenant du Khanguet et de la Ghorfa sont creusées d'une niche en forme de cella (cf. Toutain, *Bull. Arch. du Comité*, 1918, p. CLXXI). Un remarquable exemplaire de ce genre de monuments a été découvert à *Thuburbo Majus* (Merlin, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1912, p. 350-354 et fig. 2).

Digitized by Google

forme de figures géométriques[1] dans lesquelles nous reconnaissons volontiers des bétyles (pl. III, 1-7). La même interprétation peut s'appliquer, semble-t-il, à certaines silhouettes offrant l'apparence de momies (pl. III, 8) ou de jarres. Sur quelques autels cependant, il s'agit bien de représentations humaines : déesse se touchant les seins, personnage debout.

Les stèles appartiennent au type courant déjà représentés par milliers d'exemplaires au *C. I. S.* Toutefois quelques-unes ayant la forme d'un obélisque emboîté sur une base rectangulaire pourraient être en définitive de lointaines images de bétyles (pl. IV, 1).

Le décor presqu'invariablement gravé au trait ou à la roulette, offre rarement une représentation de l'homme ou de l'animal. Deux ex-voto font pourtant exception. Leurs images inspirées des gravures des hachettes-rasoirs des nécropoles, l'un des produits les plus caractéristiques de l'industrie carthaginoise [2], témoignent de la gaucherie et du manque d'habileté du lapicide. Sur l'un de ces petits monuments (pl. IV, 2) le vêtement est indiqué par un ensemble de traits flottant le long du corps depuis les hanches jusqu'à mi-jambes et plaquant la robe aux poignets et au cou[3]. Le graveur a été incapable de se reconnaître dans cet enchevêtrement de lignes. Des traits qui devaient figurer la robe, un seul est gravé, qui, par une bizarrerie que seule l'incompréhension du modèle peut expliquer, forme en arrière du corps un angle droit avec la ligne de sol. On remarquera de même, sur la stèle au faucon (pl. IV, 3), que les serres s'attachent directement aux tarses. Du reste, dans le rendu des symboles qui couvrent la majorité des stèles, on constate de nombreux exemples de déformations analogues. C'est ainsi, par exemple, que la bouteille subit de graves altérations :

1. On notera que parmi ces figures il est en une que l'on rencontre beaucoup plus fréquemment que les autres, c'est celle de l'hexagone losangé.

2. Gsell, *op. cit.*, IV p. 77.

3. Pour un rendu analogue des vêtements, voir certaines hachettes-rasoirs de la nécropole punique d'Ard-el-Kheraïb. (Merlin et Drappier, *La nécropole punique d'Ard-el-Khéraïb*, p. 40, 51 ; *Cat. du Mus. Alaoui*, suppl. pl., LXII, LXIII).

Digitized by Google

ici les deux parois du vase seront maladroitement rapprochées vers la base jusqu'à en faire une sorte de jarre sans pied (pl. IV, 17) ; dans d'autres cas, la bouteille, à l'instar du signe de Tanit [1], se convertira en une sorte de bonhomme informe par un rapprochement du disque solaire se soudant au goulot [2].

Certaines règles ont présidé à la disposition des images sur les stèles : elles occupent toujours la place d'honneur au sommet du monument ; quand il s'agit de l'homme ou de l'animal ils regardent vers la gauche et cela, semble-t-il, pour un motif rituel [3].

L'interprétation de l'oiseau est certaine : c'est le faucon d'Horus, pour la première fois figuré sur une stèle [4]. Celle du personnage est plus délicate. On doit toutefois rejeter nettement l'hypothèse d'une représentation divine. De même que l'on retrouve l'épervier gravé sur une hachette punique de la nécropole d'Ard-el-Khéraïb [5], un sujet identique à celui de la stèle au personnage est reproduit sur une autre hachette provenant du même cimetière [6]. L'une des faces de ce petit monument montre des représentations figurées. dans lesquelles on avait cru reconnaître un petit personnage accroupi dans les branches d'un arbre au pied duquel passe un animal, veau ou bélier ; en haut, à gauche, des traits assez vagues se rapportent à un motif difficile à préciser. Un nouvel examen de la hachette a permis de distinguer très nettement l'épaule, l'échancrure du vêtement à la base du cou et le haut bonnet d'un homme debout contre la poitrine duquel est accroupi

1. Gsell *op. cit.*, IV, p. 382-383.

2. Cette dégénérescence du type primitif par incompréhension du graveur est particulièrement apparente sur quelques stèles de Carthage. Cf. *C. I. S.*, pars I, t. II, pl. XXVIII, n° 132 ; pl. LIX, 2869 ; etc. Cf. Gsell, *op. cit.*, p. 370, n. 6.

3. M. Vassel (*Revue Tunisienne*, 1919, p. 186) signale que les images de béliers, si fréquemment reproduites sur les monuments de Carthage sont toujours tournés vers la gauche. Il en est de même pour la plupart des autres animaux (du même, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921, p. 74-75).

4. Les oiseaux jusqu'à ce jour figurés sur les stèles puniques sont le coq, la colombe et le cygne. Cf. Vassel, *Revue Tunisienne*, 1920, p. 320.

5. Merlin et Drappier, *op. cit.*, p. 65, fig. 37.

6. *Ibid.*, p. 58, fig. 32.

Digitized by Google

le petit personnage, dans une position identique à celle figurée sur notre grande stèle. L'explication de ces deux scènes nous est fournie par un texte également recueilli à Salammbô et sur lequel M. Dussaud [1] a lu la mention d'un sacrifice humain offert à la divinité, à Tanit. Nous sommes donc en présence de deux personnages, deux Carthaginois bien reconnaissables à leur bonnet cylindrique et à leur longue robe, apportant l'un et l'autre le petit enfant destiné au sacrifice.

Sur les autres stèles, on rencontre exceptionnellement figurés la main, le caducée, le rameau arborescent, la palmette, les épis, la fleur de lotus, la fleur cordiforme [2], les vases sacrificiels, le disque et le croissant [3]; la majorité des représentations se rapporte au symbole dit de Tanit et à la bouteille.

La figure que pour plus de commodité nous avons désignée sous le nom de « bouteille », diffère totalement des images de vases reproduits sur les ex-voto puniques [4]. Il est d'autant plus remarquable de la rencontrer dans notre sanctuaire avec une telle fréquence, que jusqu'à cette découverte on n'en connaissait qu'un nombre d'exemplaires relativement res-

1. Ce texte a d'abord été publié par M. l'abbé J.-B. Chabot dans les *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1922 p. 112 et suiv. M. Dussaud (*Bull. Arch. du Comité*, 1922. sous presse) propose la lecture suivante : « Offrande du fils que ton serviteur a voué » au lieu de « stèle de pierre qu'a vouée... » selon la traduction de M. l'abbé Chabot.

2. La feuille cordiforme sur les stèles du sanctuaire de Salammbô occupe une place de premier plan, soit en haut du monument, soit inscrite dans un symbole de Tanit. On la retrouve sur un certain nombre d'ex-voto puniques (*C. I. S.*, pars I, t. I, pl. LI, 300; t. II, pl. VIII, 716, 721; pl. X, 823; pl. XVII, 1121; pl. XVIII 1558; pl. XXX, 1593; pl. XCIV, 2158; pl. LII, 2469; pl. LIII, 2522; pl. LVII, 2759). Le même symbole apparaît sur des anses d'amphores puniques accompagné du croissant et du disque (Gauckler *Nécropoles puniques*, II, p. 588, fig. 752). La feuille cordiforme si souvent reproduite sur les mosaïques romaines d'Afrique a donc vraisemblablement son origine dans un symbole divin usité à Carthage. Cf. A. Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1912, p. 518-519.

3. Pour l'étude de ces divers motifs et pour celui du signe dit de Tanit, nous ne pouvons que renvoyer aux pages excellentes que leur consacre M. Gsell, *op. cit.* p. 352-371, 377-390.

4. Vassel dans Renault, *Cahiers d'archéologie tunisienne*, nouv. ser., II, 1914, p. 208-209; Gsell *op. cit.*, IV, p. 370.

Digitized by Google

treint [1]. Nous inclinons volontiers à reconnaître dans cet objet placé sur un socle à forte gorge la figure plus ou moins schématisée d'un bétyle tenant en quelque sorte le milieu entre un omphalos de forme ovoïdale [2] et celle d'un cylindre coiffé d'une demi-coupole [3]. Le symbole dit de Tanit et la palmette qui, à deux reprises, couvrent en partie la bouteille reproduisent peut-être des motifs gravés ou incrustés sur le bétyle ; dans la partie supérieure formant goulot, nous proposons de voir soit un ornement, soit plutôt un moyen d'attache [4].

Il est en tout cas hors de doute que le symbole de la bouteille ait été une image divine. La place d'honneur qu'il occupe sur la stèle, la transformation du socle en un petit autel à gorge et à base trapézoïdale nettement caractérisée (pl. IV, 16, 18) et le temple d'ordre éolique (pl. IV, 19-20) qui l'encadre le prouvent suffisamment [5]. C'est une pierre sacrée, l'habitat d'un dieu, comme l'obélisque, la pyramide, le cône qui, du haut d'un socle ou d'un autel, s'offre à la vénération des fidèles.

Ce bétyle, de même que le signe de Tanit [6], paraît alors associé à l'un des cultes de Tanit Péné Baal ou de Baal Ham-

1. Bouteilles figurant sur des ex-voto de Carthage, d'Hadrumète, de Nora (Sardaigne), cf. Gsell, *op. cit*, p. 370 et n° 4-6.

2. Les bétyles en granit de la cachette de Dermech sont ovoïdes. Cf. Gauckler *Bull. Arch. du Comité*, 1899, p. CLXII ; du même, *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1899, p. 170.

3. Sur les bétyles de Carthage, cf. Delattre, *Cat. du Mus. Lavigerie*, I, p. 78-79, pl. XI, fig. 4 ; *Cat. du Mus. Alaoui*, p. 47, n° 1 ; Gsell, *op. cit.*, IV, p. 374 et suiv. De même certains boulets semblent bien être des bétyles (cf. Gauckler, *Nouv. Arch. des Miss.*, XV, p. 573-574).

4. M. Carton (*Le sanctuaire punique d'El-Kenissia*, p.. 57, 142) propose de voir dans le goulot de la bouteille « un appendice cervical ». Comme nous avons tenté de le démontrer, l'aspect anthropomorphique présenté à une basse époque par certaines de ces images (étage D) est le fait de graveurs ignorants qui veulent interpréter des symboles qu'ils ne comprennent plus à l'aide de figures n'ayant aucun rapport avec ces représentations.

5. Des bijoux trouvés à Carthage et en Sardaigne montrent des bouteilles dressées sur des autels et flanquées de serpents, cf. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 371, n. 1.

6. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 389.

Digitized by Google

mon que les inscriptions[1] de stèles nous montrent avoir été adorés en ce sanctuaire.

Il serait tentant de voir également dans le fragment de statue utilisé dans le mur romain, l'image d'une des divinités de ce lieu de culte, peut-être même celle de Tanit assise entre deux sphinx[2]. Mais on ne doit pas oublier que l'hospitalisation d'une divinité par une autre est fréquente en Afrique[3]; notre sanctuaire en fournit un exemple caractéristique par la présence du faucon d'Horus en tête d'une des stèles.

C'est en tout cas la première fois que dans le sol de Carthage on a pu recueillir un fragment de statue de divinité punique exécuté en ronde-bosse[4].

La céramique des deux premières couches archéologiques est un nouveau témoignage de la facilité avec laquelle la civilisation punique s'empare d'éléments étrangers et les transforme au point de les rendre difficilement reconnaissables. Les fouilles de Salammbô, à cet égard, confirment les déductions que l'on pouvait tirer de l'examen de poteries tout à fait identiques découvertes à Motyé, en Sicile, au cours de ces dernières années.

1. Les estampages des dédicaces recueillies ont été envoyées à M. l'abbé Chabot et à M. Dussaud qui ont bien voulu se charger de les lire et de les commenter. D'après les renseignements qu'ils nous ont communiqués les formules sont toujours les mêmes : « A la grande Tanit face de Baal et à Baal Hammon ce qu'a voué un tel... »

2. M. Merlin (*Bull. Arch. du Comité*, 1919, p. 181 n° 6) propose de voir dans la statue de divinité assise entre deux sphinx découverte à Thuburbo Majus, une image de déesse plutôt que celle d'un dieu (Cf. du même, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 41, n° 3; *Bull. Arch. du Comité*, 1915, p. CLIX). La même déesse paraît figurée sur des statuettes de terre cuite représentant une divinité assise entre deux sphinx, provenant de Thuburbo Majus (Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1915, p. CLVIII-CLIX et *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1917, p. 68) et d'El-Djem (du même, *Bull. Arch. du Comité*, 1912, p. 513 et pl. LXXVII); à Solonte, colonie phénicienne, on a trouvé une statue de la déesse assise entre deux sphinx (Pace, *Atti de la R. Acad. dei Lincei*, 1917, 5. XV, p. 551 et pl. III). M. Gsell identifie cette divinité féminine avec une Astarté; mais Astarté lui paraît être la même déesse que Tanit Péné Baal (Gsell, *op. cit.*, IV, p. 265).

3. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit...*, p. 35-38.

4. On sait, en effet, que les deux ou trois seules sculptures en rondebosse qu'on puisse considérer comme exécutées à Carthage sont des représentation d'orants. Cf. Boulanger, *Cat. du Mus. Lavigerie*, suppl., p. 4.

Digitized by Google

Dans une colonie phénicienne d'Occident, Carthage, Motyé ou peut-être Utique, des ateliers ont adapté à leur manière des types et des décors fournis par des vases de la dernière période de la civilisation sicule [1], eux-mêmes très librement inspirés de poteries en usage sur les côtes d'Asie-Mineure et dans les îles voisines, particulièrement à Chypre. Mais diverses particularités distinguent nettement les produits de Carthage et de Motyé de leurs modèles sicules [2] : les formes sont plus lourdes, le décor se simplifie, les métopes qui continuent à encadrer des triglyphes rouges ou noirs [3], restent sans ornement. Détail à noter, l'engobe rouge brique, disparu depuis la fin de la première période sicule, reparaît à Carthage, il est vrai pour peu de temps, cédant peu à peu la place à l'engobe jaune [4].

Dans les quatre étages du sanctuaire, les formes céramiques, tout en gardant un caractère nettement punique, sont peu variées. La même remarque s'impose si l'on rapproche les vases du lieu de culte de Motyé des exemples recueillis dans les cimetières de l'île [5]. Le maintien de certains types à l'exclusion des autres répond sans doute à des considérations d'ordre religieux ; mais si la jarre sans col à épaule oblique est à la fin préférée à tous les autres modèles, c'est qu'elle présentait un ensemble de conditions des plus favorables à la protection des cendres qu'elle contenait [6].

Les restes de sacrifices humains renfermés dans ces poteries témoignent encore d'une civilisation bien distincte de celles

1. Pace, *op. cit.*, p. 598 et suiv.

2. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de songer ici à l'imitation directe d'objets grecs ; il en est différemment pour d'autres formes et d'autres décors de vases trouvés dans les tombes de Carthage. Cf. Gsell,, *op. cit.*, IV, p. 60.

3. Le triglyphe noir existe déjà sur les vases sicules.

4. M. le professeur Pace dont on connaît la compétence en matière de céramique a bien voulu nous indiquer que ses études l'avaient amené à des conclusions semblables aux nôtres.

5. Whitaker, *Motya*, p. 258.

6. De tous les vases recueillis, la jarre sans col à épaule oblique est celle qui a le mieux résisté à la pression des terres.

Digitized by Google

des autres régions de la Méditerranée occidentale [1]. C'est seulement aux holocaustes des pays syro-palestiniens que les immolations de victimes humaines révélées par les fouilles de Carthage et de Motyé peuvent être comparées.

De l'examen même des lieux, il résulte que pendant des siècles, d'une façon régulière, de tout jeunes enfants ont été offerts à la divinité. Les autels comme les stèles n'ont pas été érigés par groupes; ils n'ont comblé l'enceinte sacrée que peu à peu, chaque ex-voto gardant son caractère propre et demeurant à tous points de vue assez différent du voisin. Nulle part encore, nous ne sommes tombés sur des enterrements collectifs ou sur des monuments fabriqués en série. Il ne peut pas s'agir non plus de sacrifices humains offerts au nom de l'État et dans un but de salut public [2]. Aux sanctuaires de Carthage et de Motyé [3], selon toute vraisemblance, nous sommes en présence du vieux rite syro-palestinien de l'offrande du premier né que les parents venaient brûler devant les bétyles de nos sanctuaires comme devant le topheht de Hinnom [4].

Ce sacrifice du premier né a persisté pendant toute la durée de la domination carthaginoise. Il est en effet possible d'assi-

1. Sur les sacrifices humains dans les pays gréco-latins, cf. Toutain, dans le *Dict. des Ant. gr. et rom.* de Daremberg et Saglio, IV, p. 961-962.

2. Contra, Gsell, *op. cit.*, IV, p. 405 et suiv.

3. A cent mètres à l'Ouest de la plus ancienne nécropole de Motyé, à l'intérieur du rempart septentrional, M. Whitaker a découvert un champ d'urnes contenant les restes de petits mammifères (mouton, chevreau, veau, chien, etc.) et les ossements calcinés de jeunes enfants. Les cendres étaient renfermées dans des vases dont la forme et la décoration montrent de grandes ressemblances avec celles des urnes recueillies dans la couche la plus profonde de notre sanctuaire (Whitaker, *Motya*, p. 257-260). Peut-être faut-il voir également les restes de sacrifices humains dans l'amas d'ossements d'enfants trouvés à Carthage par le R. P. Delattre à l'intérieur de l'une des chambres funéraires de la nécropole des Rabs (Delattre, *La nécropole des Rabs*, 2e *année des fouilles*, p. 27-28; Bertholon et Chantre, *Recherches anthropologiques sur la Tunisie*, p. 263 et 268).

4. Les textes anciens se rapportant aux sacrifices humains de Carthage ont été réunis par Max Meyer dans le *Lexikon* de Roscher, II, 1501 et suiv. M. Dussaud (*Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 163 et suiv.) a établi la comparaison entre les sacrifices humains israélites et les sacrifices humains carthaginois. Cf. également, Loisy, *La religion d'Israël*, 2e éd., p. 98-102, 137, 185-190; Maspero, *Hist. Anc. des peuples de l'Orient*, II, p. 160.

Digitized by Google

gner une date approximative aux divers étages du sanctuaire de Salammbô. Les vases à triglyphes de l'étage A (Pl. V, 1-3) avaient déjà été trouvés à Motyé accompagnés de poteries rencontrées dans les cimetières de l'île aux VII^e^ et VI siècles [1]. D'autre part, l'engobe rouge foncé qui recouvre quelques-unes de ces amphores cessant d'être en usage vers la fin du VI^e^ siècle [2], il est bien difficile de leur assigner une date plus basse.

La présence dans la même couche de deux vases sans anses à panse sphérique surmontée d'un col évasé, peut-être dérivé du canthare à colonnettes, et que M. Pace indique comme l'un des types les plus caractéristiques de la céramique du V^e^ siècle, n'est pas, à notre avis, suffisante pour dépasser dans le temps les dernières années du VI^e^ siècle.

En ce qui concerne l'étage B, l'étude de la poterie nous fournit un terminus *ante quem*. Les cruches trouvées à Motyé ne se rencontrent plus à Lilybée qui, après la ruine des établissements de l'île, devient son héritière. Nous sommes donc ramenés à une date antérieure au début du IV^e^ siècle. La découverte de petits masques d'ivoire dans cette même couche confirme nos conclusions, ces objets ayant au commencement du V^e^ siècle, remplacé dans les tombes leurs prototypes de terre cuite[3].

En C, certaines formes de vases persistent qui se retrouvent dans les plus anciennes sépultures de Carthage et de Motyé. Par contre, d'autres types qu'on ne rencontre que dans les premiers cimetières de Lilybée, et dans les nécropoles d'Ard-el-Khéraïb et d'Ard-el-Morali [4], nous reportent au IV^e^ siècle. L'imitation sur les stèles au faucon et au personnage d'images

1. Whitaker, *op. cit.*, p. 206 et suiv.

2. Gauckler, *Nécropoles puniques*, II, p. 140; Merlin, *Bull. Arch. du Comité*, 1918, p. 309, n° 11.

3. Les tombeaux où l'on a trouvé les petits masques d'ivoire peuvent être attribués au V^e^ siècle; un autre masque a été recueilli au milieu de sépultures appartenant au IV^e^ siècle, mais dont quelques-unes peuvent remonter au V^e^ (cf. Gauckler, *Revue Arch.*, 1902, 2, p. 376; Merlin, *Bull. Arch., du Comité*, 1920, p. 20.

4. Merlin et Drappier, *La nécropole punique d'Ard-el-Khéraïb*, p. 20.

Digitized by Google

empruntées aux hachettes funéraires [1], et l'emploi presque constant de l'urne à épaule oblique sont autant d'indices qui permettent de descendre jusque dans la première moitié du IIIe siècle [2].

L'aspect de plus en plus défectueux des symboles gravés sur les monuments de l'étage D, la médiocrité de l'écriture, aussi bien que les proportions de plus en plus réduites des ex-voto [3] témoignent d'une époque de complète décadence. Les vases de petites dimensions, sans décor, rappellent les poteries recueillies par Gauckler dans les cimetières fouillés au sud de l'Odéon et qui appartiennent aux derniers siècles de Carthage [4]. Un précieux indice chronologique est fourni par la petite jarre à anses en torsade : les fragments d'une jarre semblable ont été recueillis dans les ruines des ateliers de potiers de Douimès qu'on considère comme sensiblement contemporains de la prise de Carthage [5].

Tunis, juin 1922.

Louis POINSSOT et Raymond LANTIER.

1. Merlin., *Bull. Arch. du Comité*, 1917, p. 152.

2. On ne peut déduire encore aucune indication chronologique de la présence dans la couche C du grand fragment de pilastre, débris architectural remployé. Par contre l'apparition d'inscriptions sur quelques-unes des stèles de cet étage apporte un élément important pour la datation de ces monuments. On sait, en effet, que les plus anciens textes de Carthage ne sont pas antérieurs au IVe siècle av. J.-C. : ce sont notamment des tarifs de sacrifices dont la paléographie ne diffère pas sensiblement de celle de nos stèles.

3. Il n'est pas jusqu'aux symboles figurés, bouteille ou signe de Tanit, dont la tendance très marquée à l'anthropomorphisme n'indique une très basse époque.

4. Gauckler, *Revue Arch.*, 1902, 2, p. 383 et suiv.

5. Gaucler, *Nécropoles puniques*, I, pl. CCXXV.

Digitized by Google

L'INSTALLATION DES ISRAÉLITES EN PALESTINE

ET LA LÉGENDE DES PATRIARCHES

Dans l'état présent de la science, il semble que ce soit un fait assuré de la manière la plus certaine et la plus claire que les Israélites conquérants de la Palestine, qui venaient du désert méridional, n'avaient jamais eu auparavant quelque contact que ce fût avec les régions cananéennes. Comme d'autre part les *patriarches* de la tradition, beaucoup plus haut dans l'ordre du récit, Abraham, Isaac, Jacob, viennent en Palestine, y séjournent, combattent ou traitent avec les indigènes et fondent des lieux de culte, il faut bien qu'il n'y ait en tout cela que légende israélite, nationale ou religieuse ; et quand on se rappelle en même temps que les Égyptiens du règne de Thoutmès III, vers 1500 avant J.-C., connaissent *Jacob* et *Joseph* comme noms de peuples ou entrant dans la formation de noms de peuples en Palestine [1], on arrive aisément à cette idée que les conquérants israélites ont trouvé dans le pays *Jacob* et *Joseph*, *Isaac* aussi sans doute, noms de lieux ou de tribus, figures religieuses ou héroïques dans les traditions cananéennes, et se sont approprié ces ancêtres.

Il ne faudrait point croire, toutefois, que la situation formulée dans ces termes soit acceptée comme un fait évident à l'heure actuelle. Car ce fait implique que dans les exposés

1. Mariette, *Les listes géographiques de Karnak*, n°s 78 et 102 de la liste de Thoutmès III ; Sethe dans *Urkunden des ägypt. Altertums*, IV, p. 784-785. Ces mentions de *Iakob-el* et *Ioseph-el*, reconnues tout d'abord par Groff (voir *Revue égyptologique*, IV, p. 85 et suiv.), ont été souvent examinées depuis lors. *Iakob-el* se retrouve encore dans une liste de Ramsès II, voir Lepsius, *Denkmäler*, III, 144, n° 9 de la liste.

Digitized by Google

de la Bible, de larges chapitres des origines ancestrales d'Israel n'ont pas même un fondement de réalité, et, pour ne parler que des savants, il en est encore parmi eux qui voudraient concilier la tradition biblique avec les faits historiques établis d'autre part, pencheraient, notamment, à accepter, comme réalité historique, l'existence d'un Israel patriarcal *en Palestine*, longtemps avant l'époque de la conquête. Renan subissait cette tendance [1], et il eut des successeurs [2]. D'autres, qui prennent en considération non l'histoire, mais seulement l'élaboration légendaire, sont étrangement indifférents à la possibilité de l'existence *pré-israélite* d'Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, et peut-être la méconnaissent[3]. Vis-à-vis de tous ceux-là, une reprise des choses *ab ovo* est encore nécessaire.

Elle s'impose, d'autre part, pour compléter et préciser le tableau des phénomènes. C'est qu'il ne suffit pas de concevoir généralement que Jacob, Isaac ou Joseph ont été empruntés au Canaan antéhébraïque. Cette figure cananéenne qui nous est transmise, plus ou moins combinée et transposée, qu'était-elle au juste à l'origine? La question n'est point simple, à en juger par le travail des meilleurs artisans de l'histoire, qui, cherchant à tirer au clair le Jacob et l'Isaac préisraélites de Canaan, ont longuement hésité entre les traits du héros épique, ceux du dieu, et ceux du légendaire fondateur de culte. Peut-être, et nous le verrons, les personnages que nous saisissons sont-ils complexes vraiment, de par leur origine, et comportent-ils des figures différentes superposées. En tout cas et d'abord, il est nécessaire de mettre en ordre les éléments du problème.

Cela n'est point très difficile aujourd'hui, grâce à l'excellente présentation des faits qu'on trouve dans le recueil

1. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, I (1889), p. 90-103.

2. Voir notamment Steuernagel, *Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan*, 1901.

3. Noter par exemple Gunkel, en 1911 (*Die Urgeschichte* etc., p. 44) : « Le fonds d'ensemble des légendes d'Abraham, Isaac, Jacob était forcément acquis, en Israel, dès avant son installation dans le pays. »

Digitized by Google

donné en 1906 par Ed. Meyer et Bernh. Luther[1]. En cette question comme en beaucoup d'autres, on ne peut suivre Ed. Meyer sans se séparer de lui, de temps en temps, sur le point de quelque interprétation précise. Mais les matériaux de son travail s'offrent toujours en si bonne lumière que, s'aidant par ailleurs du travail de critique textuelle et de séparation documentaire dans l'état où nous le trouvons généralement, on y peut prendre appui pour toutes considérations qui divergent des vues antérieures ou qui les prolongent.

Dans l'exposé qui va suivre, nous chercherons d'abord à préciser ce qu'on sait des conditions historiques de l'arrivée des Israélites en Palestine. Nous verrons ensuite pourquoi il fut nécessaire, dans la légende nationale dûment élaborée, qu'on vît les ancêtres du peuple déjà installés dans le pays, en précurseurs de la conquête future. Nous constaterons que ces ancêtres, les « patriarches », tels que la tradition les a reçus, ne sont *israélites* que par l'effet d'une adaptation de stade israélite, et primitivement étaient des figures de traditions cananéennes, attachées à des lieux déterminés de la Palestine; et nous nous attacherons à voir précisément comment se dessinaient ces personnages et quel rôle ils jouaient dans la légende originale de tel ou tel sanctuaire *israélitisé* après la conquête.

I

Cadre historique et chronologique.

On sait qu'au temps du Moyen Empire égyptien, soit jusque vers 1800 avant J.-C., les nations de la famille hébraïque n'ont point encore fait leur apparition dans la Syrie méridionale, ni même dans le grand steppe qui s'étend au sud vers l'Egypte, entre la mer et le ouadi Arabah : vastes espaces où les seuls noms de peuples connus des Egyptiens se retrouvent dans le remarquable tableau de ces *Horites* ou *Seirites*, « anciens habitants du pays », que la Genèse enregistre et classe

1. Ed. Meyer et Bernh. Luther, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906

Digitized by Google

à part, hors de toute relation généalogique [1], et qui sont probablement des Arabes [2]. Cinq ou six siècles après, chez les Egyptiens, aux alentours de 1230 avant J.-C., on trouve mention d'*Israel* en Palestine, dans un texte célèbre de Mineptah [3], et tout de suite après, dans un document du règne de Seti II, mention de gens d'*Edom* comme Bédouins de passage sur la frontière de l'isthme [4]. Cette dernière rencontre n'est point surprenante après celle d'Israel, étant bien connu que l'installation d'Edom sur le plateau du Seir a certainement précédé de plusieurs siècles le débouché de son jumeau Israel hors du désert [5]. D'après cela, par contre, et considérant le document précité de Mineptah, on voit que les Edomites occupaient déjà leur domaine, sans nul doute, vers 1500 avant J.-C., et cela permet de noter sans étonnement, dans la correspondance d'Aménothès IV, vers 1400, les réitérées et pressantes demandes de secours d'Abdkhiba, roi de Jérusalem (*Ourousallim*), menacé par les entreprises d'Hébreux (*Khabirou*) envahisseurs et conquérants [6]. Si ces *Hébreux*, toutefois, ne représentent pas des bandes édomites lâchées dans le Nord, ils sont bien probablement de leurs parents des vagues suivantes de l'invasion, et l'on pense aux Israélites mêmes : il se trouve que l'appel anxieux d'Abdkhiba a une sorte de décalque, sur le plan légendaire, dans l'épisode d'Adonizedek, roi de Jérusalem, qui, inquiété par les succès de Josué, fit alliance contre lui avec le roi d'Hebron, le roi de Lakish et plusieurs autres [7] ; et il est clair par ailleurs qu'autour de Jérusalem comme de nombre d'autres places trop fortes, les envahisseurs tournèrent menaçants

1. *Gen.* XXXVI, 20-30.

2. Sur les Horites du Seir et la documentation égyptienne du Moyen Empire, voir Is. Lévy dans *Revue des Études Juives*, LI (1906), p. 32-51.

3. Petrie, *Six temples at Thebes*, pl. XIV. Littérature extrêmement abondante depuis lors.

4. Papyrus *Anastasi* 6, VI, l. 14.

5. Weill, *Le séjour des Israélites au désert etc.*, dans *Revue des Études Juives*, voir LVIII (1909), p. 31-32.

6. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, n° 286, p. 861, 863 ; n° 289, p. 875 ; n° 290, p. 877.

7. *Josué* X, 1 suiv.

Digitized by Google

durant plusieurs siècles, jusqu'à la victoire définitive au temps de David. De fait, touchant le Jérusalémite de l'an 1400 et ses ennemis *hébreux*, il est important de noter que les premiers clans israélites avaient commencé, peut-être, de déferler en Palestine dès cette époque.

Pour comprendre cette situation de date, il faut considérer que la survenue des Edomites en Seir ne se place pas forcément au *terminus d'ancienneté minima* de 1500 que nous avons assigné à l'événement tout à l'heure. Is. Lévy, on se le rappelle, n'a pas hésité [1] à concevoir qu'à l'arrivée des Edomites et à l'ébranlement provoqué par leur intrusion au sein des vieilles populations du plateau égypto-syrien, pourraient correspondre, à l'extrême avant, l'entrée en Egypte des Asiatiques — les *Hyksôs* de la relation manéthonienne — que nous rencontrons réellement dans le pays au cours de la période entre Moyen et Nouvel Empire, et quelque peu en arrière, dans la marche semi-désertique de l'isthme, l'installation des Israélites en Gošen, pour autant que le récit du séjour en Gošen ait un fondement historique réel [2]. D'après la chronologie égyptienne, dès lors, tous ces mouvements de peuples se placeraient vers 1700 ou 1650, et l'invasion édomite reculée jusqu'à cette date, il deviendrait tout à fait admissible que les Israélites, ces retardataires, eussent forcé l'entrée de la Palestine quelque peu avant 1400. On remarque que les délais historiques qui résultent de ces dates n'outrepassent point la vraisemblance : en Edom, de 1650 à David, quelques siècles pour la période des clans et de l'organisation nationale, et quelques siècles pour la période royale

1. Is. Lévy, *Les Horites, Edom et Jacob* etc., dans *Revue des Études Juives*, LI (1906), p. 32-51.

2. Le rédacteur de J connaît parfaitement la frontière égypto-asiatique, ses conditions naturelles et administratives, et Gošen est réellement un canton de cette zone (Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVIII, 1909, p. 27-31) ; mais cela n'indique rien quant à l'historicité des faits racontés. De même, toute l'histoire de Joseph en Égypte, et les éléments de la légende de Moïse qui se placent en Égypte (*loc. cit.*, LVII, 1909, p. 226-227), montrent seulement qu'on est bien renseigné sur le pays, ce qui n'est pas surprenant chez le rédacteur du VIII[e] siècle.

Digitized by Google

dont la Genèse a conservé une notice [1]; en Israel, de 1400 aux origines de la royauté, trois siècles pour la période tribale dite des *Juges*. Mais sans doute ne conviendrait-il point d'allonger beaucoup en reculant les bornes des dates initiales, et l'on peut proposer d'admettre que l'invasion israélite en Palestine, si tant est qu'elle remonte à cette époque, n'a pas été antérieure notablement au début du XIVe siècle.

Comment envisager, dès lors, la présence d'un Jacob et d'un Joseph, *Iakeb-el* et *Ishep-el*, dans la liste des peuples palestiniens rencontrés par Thoutmès III, vers l'an 1500? Le plus naturel est de considérer ces noms, nous l'avons indiqué en commençant, comme palestiniens indigènes. Mais un doute pourrait subsister : n'y aurait-il pas moyen de voir, dans ces clans ou villes, des Israélites déjà arrivés, en remontant d'un siècle — fût-ce contre la vraisemblance historique — la date de leur survenue dans le pays? Nous sommes tirés de peine, fort heureusement, par la rencontre d'autres *Jacob* encore à une époque encore plus ancienne, les princes *Iakeb*, *Iakeb-her*, *Iakeb-el* qui font figure de roitelets indépendants dans la Basse Egypte [2] à l'époque des « Hyksôs ». La date, nous le notions tout à l'heure, avoisine 1700 ou 1650, et elle est beaucoup trop ancienne, cette fois, pour qu'on puisse supposer un rapport quelconque entre ces Sémites égyptisés et l'Israel des siècles ultérieurs. Mais alors, les petits pharaons *Iakeb-el* etc. étant indubitablement préisraélites, toute raison disparaît de chercher à *israélitiser* l'autre *Iakeb-el*, celui de Palestine vers 1500; il reste cananéen, son congénère *Ishep-el* naturellement avec lui, et rien n'empêche plus de considérer qu'Israel est apparu dans le pays seulement par la suite.

1. *Gen.* XXXVI, 31-39.
2. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien* (1918), p. 184-189.

Digitized by Google

II

Le dieu national en Palestine : respect et légitimation des sanctuaires indigènes.

En résumé, et pour extraire de ce qui précède les faits touchant l'histoire des seuls Israélites, on peut supposer que leur conquête de la Palestine était au moins commencée avant l'an 1400, et on les trouve positivement en Palestine au temps du pharaon Mineptah, vers 1230. Le pays dont ils avaient pris possession faisait partie d'un vaste ensemble syrien soumis, depuis le début du Nouvel Empire thébain, soit depuis 1570 ou 1550, à la suzeraineté plus ou moins étroite et plus ou moins régulière du roi d'Egypte, dont la domination en Asie ne prit fin qu'avec la puissance thébaine même, dans le courant du douzième siècle. Les Judéens de la période historique ne gardaient aucun souvenir de cette vassalité subie plusieurs siècles durant, et dont nous ne saurions rien si nous n'avions que la relation biblique. En fait, on comprend bien que pour les siècles de l'installation et de l'organisation, et dans la mémoire des temps ultérieurs, les circonstances de la guerre contre les Cananéens fussent infiniment plus importantes que celles de quelque sujétion à un lointain empire, dont une petite armée parcourait et razziait la Syrie méridionale de temps à autre. Ajouter à cela, d'ailleurs, que pour toute la période qui fut celle de la domination égyptienne, le récit biblique ne comporte guère que des légendes ; la relation ne commence à prendre le caractère historique qu'à partir des faits où sont attachés les noms de Debora et de Gédéon, vers la fin du XII^e^ siècle [1].

Cela n'empêche que la succession et l'enchaînement des faits sont très clairs dans l'ensemble tout au long de lapériode. Ayant effectué leur poussée par l'est et par le sud, les envahisseurs s'étaient consolidés dans la montagne, puis, descendant dans la plaine, avaient progressé par degrés,

1. Meyer, *Israeliten*, p. 226.

Digitized by Google

encerclant les villes, les réduisant une à une, le plus souvent peut-être passant avec elles des conventions de seigneur à tributaire. Nulle part, à ce qu'il semble, la population indigène ne fut détruite ou même déplacée ; en de nombreux endroits du récit, on trouve que les conquérants « ne chassèrent point les Cananéens qui habitaient en telle ou telle place, et qui ont continué d'y résider, avec les Israélites, jusqu'au jour présent », et souvent qu' « on ne put chasser les Cananéens de telle ville, mais ils furent assujettis à un tribut [1] ». On a le sentiment que la conquête, suivant le plus ordinaire processus d'une « invasion des Barbares », fut une lente et longue poussée à main armée, plutôt qu'une succession de campagnes de guerre véritables, et qu'en dépit de la coutumière férocité des épisodes de combat, il ne s'accomplit rien de plus grave, en général, qu'une dépossession partielle des indigènes. L'état d'équilibre une fois atteint, les deux populations vivaient mêlées inextricablement [2] ; les alliances par mariage, entre elles, étaient de pratique courante [3], et les nouveaux venus, comme il était naturel et comme on le relève si souvent encore à l'époque royale, s'adonnaient aux cultes cananéens dans toutes les villes [4].

Le dieu des envahisseurs, de son côté, avait été profondément influencé par le changement de régime du peuple, passé de l'état nomade à l'état sédentaire ; la vieille divinité portative de l'arche avait maintenant des autels, des images, des temples, et ces images, on le constate dans plusieurs cas, étaient celles qu'imagine, pour son dieu, un peuple de cultivateurs [5]. Nonobstant quoi ce dieu paysan ne cessait pas

1. *Josué*, XV, 63, XVI, 10 ; *Juges*, I, 21, 27-28, 29, 30, 31-32, 33, 35 ; cf. I *Rois*, IX, 20-21.

2. Voir le bref tableau de Luther dans *Israeliten*, p. 157.

3. Allusions désapprobatives de *Gen.* XXVII, 46, XXVIII, 8 ; toute l'histoire des Jacobites et des Sichémites de XXXIV ; Juda épousant une Cananéenne, XXXVIII, 1 suiv. ; cf., par ailleurs, les mariages cananéens d'Esaü, XXVI, 34-35 et XXXVI, 2 suiv., de signification ethnographique.

4. Cf. *Juges*, II, 11-13, III, 7-8, etc. ; *Rois* et littérature prophétique, *passim*.

5. Voir pour tout cela Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 215-127. Sur le Iahve-taureau des sanctuaires de Bethel et de Dan, et particulièrement le « veau d'or » de Bethel

Digitized by Google

d'être, en même temps, l'antique Iahve de flamme du Sinaï : l'Ancien n'éprouve pas, en matière de religion, le besoin d'une cohérence logique des choses, et l'Israélite palestinien, certainement aussi bien que l'Egyptien lui-même, a toléré sans gêne la juxtaposition des symboles les moins conciliables.

Le dieu national ainsi adapté, enfin, on l'installa, par une sorte d'usurpation, dans un grand nombre des lieux de culte anciens du pays. Non qu'il y eût, ici ou là, dépossession décrétée et affirmée, expulsion de la divinité primitive de son domaine ; bien plus simplement, le Iahve israélite se trouvait un jour, par la vertu de l'affirmation, en place dans la demeure comme occupant légitime et immémorial, et il y cohabitait dès lors avec son prédécesseur, bientôt confondu avec lui, peut-être, ou toujours distingué et nommé différemment, mais sans que jamais cette dualité divine fût ressentie comme une contradiction ou une difficulté. Il convient, ici, de donner attention au mécanisme d'un phénomène étrange au prime abord comme celui-là, point si éloigné qu'on pourrait le croire, toutefois, des mentalités et des procédés religieux d'autres peuples de l'Orient antique.

Représentons-nous, en Palestine, un sanctuaire célèbre, Bethel, ou Beer-sheba, ou bien Sichem, vivace en pleine période royale [1], indestructible comme ce qui plonge ses racines dans le plus lointain passé ; en Israel, on attribue sa fondation à Isaac, à Jacob, à Abraham, ce que nous étudierons plus loin, mais d'où il appert immédiatement que le lieu sacré existait de temps immémorial lorsque les Israélites arrivèrent dans le pays. Or, dans la tradition israélite ancienne, rien de plus purement israélite que ce sanctuaire ; il est donc nécessaire que, de manière ou d'autre, il ait été *israélitisé*, corrélativement avec les événements de la conquête. Et la première image qui vient à l'esprit est celle d'une intronisation solennelle du dieu nouveau venu,

cf. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (1921), p. 231, 233, 243-244.

1. *Amos*, V, 5, VIII, 14.

Digitized by Google

après l'expulsion, la dépossession brutale et explicite du Cananéen. Cette image est fausse ; elle est extrêmement contraire aux possibilités et à la nature des choses.

Il est d'expérience historique constante, tout d'abord, que lorsqu'on est l'envahisseur barbare et qu'on doit vivre avec une population indigène prédominante par le nombre, riche, civilisée, perturbée dans son organisation politique mais dont le fonctionnement social est intact en fin de compte, on ne peut traiter avec mépris les sacerdoces constitués, devenus les centres vitaux des peuples décapités et plus ou moins réellement assujettis. Tout différemment, le vainqueur est obligé de composer avec ces organismes, et sous peine, sans doute, de rencontrer dans son gouvernement des difficultés trop grosses, de se concilier leur bienveillance. Mais surtout, et indépendamment des considérations d'ordre pratique, il y a ceci, que l'étranger vainqueur *est impuissant contre un dieu dans sa place.* Car ce dieu rencontré, le Cananéen dans sa ville cananéenne, en la circonstance qui nous occupe, a une existence tout aussi réelle, à l'esprit de l'Israélite, que son dieu à lui-même, et c'est une notion fondamentale de la religion de ces Anciens, que seuls ont de l'action sur le dieu ses propriétaires éprouvés, les détenteurs de ses secrets, de son nom, des formules qui contraignent son geste, de son oracle, c'est-à-dire ses prêtres. Le dieu ne quitterait sa place que sur l'injonction du prêtre, et pour se débarrasser du dieu, rien ne serait moins efficace que d'exterminer son personnel sacerdotal, car il resterait la divinité irritée, avide de vengeance et auprès de qui l'on n'aurait plus même un interprète. Point autre chose à faire, donc, que de s'entendre avec les prêtres pour que le dieu ne soit point hostile ; cela ressortait déjà des seules conditions politiques de la situation. Le dominateur étranger respectera le sanctuaire et le sacerdoce indigène, dont l'attitude sera plus ou moins amicale suivant l'opportunité, et par qui le vieux dieu continuera d'agir en toutes ses fonctions[1].

1. Les choses se passèrent toujours ainsi, notamment, en Égypte, où les temples

Digitized by Google

Mais les choses étant ainsi, le peuple des conquérants se joindra immédiatement aux indigènes dans tous les actes du vieux culte. L'usage d'un oracle est précieux, une pratique cultuelle est surtout utile, et vers une divinité vivante et opérante l'entraînement des hommes est tellement irrésistible, qu'on ne saurait songer même à réprimer ou interdire. Pour Iahve nouveau venu, peu installé et forcément mal doté à l'origine, le danger est grand de diminuer ou de s'éteindre. Pour le sauver, on recourt au procédé merveilleusement simple qui consiste à le substituer par hypothèse, à le superposer à l'occupant ancien, en déclarant que c'est lui, Iahve israélite, qui est et a toujours été le dieu de la place. On emprunte et on transpose, à l'appui, tous les éléments de légende locale qui peuvent convenir. Il est indéniable que cette opération comporte usurpation, mais toute idéale, usurpation de légendes pour telle ou telle figure de la tradition d'Israel, usurpation de qualité, si l'on peut dire, pour le dieu. Nul geste autoritaire, d'ailleurs, nul éclat, et rien qui rappelle un acte introductif quelconque, puisqu'on entend que le dieu a résidé là dès les origines. Lorsqu'on s'attache à complètement dégager le sens des relations ainsi supposées et introduites, on aperçoit qu'elles donnent sûreté au dieu menacé d'oubli, mais qu'aussi et surtout, peut-être, elles reviennent à *légitimer*, pour les Israélites, en les classant iahvistes et orthodoxes, un sanctuaire et un culte auxquels les Israélites se porteraient avec le même empressement, et bien plus fâcheusement pour la religion nationale, si cette légitimation n'était pas effectuée.

Avant d'aller plus loin, et pour vérifier l'exactitude du procédé que nous décrivons en général de cette manière, nous noterons que dans l'histoire d'Israel on en relève, en dehors de ce qui concerne les sanctuaires palestiniens, quelques exemples authentiques. On est éclairé depuis longtemps sur le cas de cette *Palmeraie* du bord de la mer Rouge que décrit

furent traités avec la plus prudente et la plus libérale bienveillance par les conquérants perses — si maltraités par la légende égyptienne d'époque grecque — avant de bénéficier des mêmes dispositions chez les Ptolémées, puis chez les empereurs.

Digitized by Google

Agatharchides. avec des sources, un lieu de culte desservi par des prêtres et des habitants doués de longue vie, et qu'on retrouve de surprenante manière dans le récit biblique — le texte de E une fois débarrassé des lambeaux égarés de J qu'y a insérés le compilateur — sous les noms de *Mara-Elim* (« les dieux »), où sont des sources et des palmiers et où Iahve dit à son peuple qu'il saurait écarter de lui tous les maux, « car je suis Iahve, ton médecin ». La concordance des descriptions du rédacteur judéen et du géographe grec, à six ou sept siècles de distance, prouve l'existence réelle de cette oasis, qui paraît bien être celle du moderne El-Tôr, sur la rive orientale du golfe de Suez ; et l'on voit qu'à l'époque de la rédaction de E, le sanctuaire était un lieu de guérisons pour les malades. La note sur Iahve, médecin de Mara-Elim, et son insertion dans le texte de E, visent évidemment à *légitimer*, pour les Israélites, la dévotion au lointain sanctuaire de la mer Rouge, certainement célèbre et que fréquentaient les gens de tous les pays d'alentour[1]. Quant à savoir pourquoi, dans E, la note a été intercalée dans le récit du voyage au désert, après la sortie d'Egypte, il suffira d'observer que le rédacteur n'avait guère le choix d'une autre place[2].

Un problème fort analogue s'était posé aux Israélites, et un pareil souci de régularisation orthodoxe les avait animés, aux tout premiers jours de leur histoire, lorsqu'ils s'installèrent devant cette oasis de Kadesh à laquelle tous les souvenirs du « séjour au désert » se rapportent. Il y avait là un lieu de culte, un oracle près d'une source, sanctuaire fréquenté par toutes les tribus nomades de la région. Les Israélites adoptèrent le dieu de l'oasis, qui fut leur Iahve national, et ils imaginèrent qu'un homme d'Israel, à une date plus ou moins lointaine

1. Pour tout ce qui concerne l'épisode de Mara-Elim et ses relations, voir Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 100-103, et Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVIII (1909), p. 41-46.

2. Au stade de rédaction du document E, d'ailleurs, la géographie du voyage au désert est déjà si profondément perturbée qu'elle n'a plus guère de sens, et qu'il importe peu d'intercaler dans l'itinéraire une localité très méridionale, relativement, sur la mer Rouge ; et d'ailleurs encore, le rédacteur de E ne se préoccupe point de géographie. Voir, pour tout ceci, Weill, *loc. cit.*, LVIII (1909), p. 37-46.

Digitized by Google

du passé, avait découvert et conquis le dieu, c'est-à-dire fondé la religion, et d'ailleurs créé l'oasis toute entière, ce qui est l'objet essentiel, le noyau de la légende de Moïse dans sa forme originale. Cette usurpation par revendication légendaire était bien inoffensive, puisqu'elle n'intéressait qu'Israel et que, parmi les nombreuses tribus qui avaient le culte de la place, chacune de son côté était libre d'en faire et d'en croire autant pour elle-même. Pour Israel, toutefois, nous apercevons qu'il y eut une difficulté supplémentaire à résoudre. La tribu était arrivée à Kadesh avec le souvenir d'un dieu de flamme, du génie terrible du Sinaï peut-être aperçu de loin dans le désert au sud, et avec qui elle avait, dès lors, une sorte de pacte. Comment concilier le dieu du Sinaï avec ce dieu de l'oasis, si proche et accessible, qu'on voulait concevoir comme ayant appartenu au peuple depuis longtemps ? On y arriva en posant que les deux divinités en étaient une seule, qui résidait normalement au Sinaï de flamme, où les hommes ne vont point, et se transportait à volonté à Kadesh pour parler à son peuple. Et pour exprimer la filiation des deux sanctuaires, le réel et l'inaccessible, on imagina que Moïse, le premier prêtre du Iahve de Kadesh, avait épousé la fille du prêtre de Iahve de la lointaine montagne[1]. Toute cette combinaison n'a point d'autre objet que d'identifier, avec un dieu préexistant, le dieu d'un sanctuaire dont on veut, à soi-même, s'autoriser le culte : c'est une opération de *légitimation* pure et simple.

Les choses ne se passèrent point différemment, plus tard, lorsqu'on fut entré en Palestine et qu'il fallut, du point de vue iahviste orthodoxe, régulariser la pratique des cultes locaux pour les Israélites qui s'y portaient. D'après tout ce qui précède, d'ailleurs, on a déjà compris que cette adaptation d'un sanctuaire à Iahve, ou cette introduction de Iahve dans un sanctuaire, n'avait rien qui pût inquiéter ou gêner

1. Pour tout ce qui concerne l'histoire du séjour au désert, Kadesh et le Sinai, et l'élaboration de la légende de Moïse, outre tout le mémoire de Meyer, *Die Mosesagen* etc., paru en 1905 et réimprimé dans *Israeliten*, voir Weill, *loc. cit.*, *passim*.

Digitized by Google

les prêtres et les tenants du dieu antérieur. Pratiquement, la nouveauté se bornait à l'admission des nouveaux venus aux actes du culte, ce dont nul ne songeait à se plaindre ; et dans l'ordre des choses rituelles, le vieux sacerdoce avait tout au plus à entendre que le dieu, sans rien perdre de ses noms et qualités, s'appelait maintenant Iahve en outre. Encore peut-on imaginer que les prêtres cananéens ne fussent même pas obligés de connaître et reconnaître, rituellement, le nom nouveau, car cette usurpation de logis divin que les Isréalites effectuaient, purement théologique, c'est-à-dire idéale, littéraire et sans manifestations matérielles, cette opération s'accomplissait en Israel et pour Israel seul, sans que les docteurs d'une religion extérieure eussent à y consentir ou même, en toute rigueur, à le savoir.

Il est bien clair, maintenant, que ce tableau ne vaut que pour les tout premiers jours de l'installation, et qu'en général le sanctuaire usurpé théoriquement, en quelque sorte, et respecté dans toute la mesure possible, s'est progressivement, ensuite, *israélitisé* de manière plus ou moins complète. Mais cette évolution a sans doute été fort lente ; comme nous verrons plus loin, le nom primitif du dieu de Beer-sheba a survécu, et celui du dieu de Sichem était couramment employé encore à l'époque historique. Pour le reste, les indices positifs de l'évolution israélite sont très rares. Des vieux sanctuaires du pays dont la légende israélite était le plus fière, Bethel, Sichem, Hebron, Beer-sheba, on voit paraître Hebron comme place renommée de Iahve, une fois, dans l'histoire de David[1], Bethel comme résidence de Dieu, non moins naturellement, dans l'histoire de Saül[2], et tous s'éclairent d'une lueur fugitive, à l'époque des rédactions, du fait de certaines substitutions de figures dont l'intention décèle la grande importance que ces lieux sacrés avaient alors[3]. Notons que lorsqu'ils réapparais-

1. II *Sam.*, XV, 7 suiv.
2. I *Sam.*, X, 3.
3. Sichem et Bethel, qui dans la forme légendaire originale étaient des fondations de Jacob, sont mises, à un stade ultérieur, au compte d'Abraham lui-même : substitution effectuée, d'après Meyer (*Israeliten*, p. 259-260, 274-275), dès l'époque

Digitized by Google

sent ensuite, au cours de la période royale, c'est un tout autre tableau, celui du culte persistant dans les vieilles places et condamné, par l'exclusivisme orthodoxe de Jérusalem[1], à l'égal de ceux des Baal et des Astarté multiples de la Syrie.

Nous ne nous intéressons ici, toutefois, qu'au stade initial des installations, où le prêtre cananéen, matériellement respecté, rituellement désarmé, d'ailleurs indifférent et peut-être tolérant par l'effet d'un intérêt bien entendu, laisse les Israélites appeler d'un nom nouveau le dieu du temple. Comme ce prêtre n'est point consulté et qu'en principe il ignore, la théologie iahviste est entièrement libre pour élaborer ses histoires justificatives, inscrire tous épisodes de fondation à l'actif de tel ou tel ancêtre légendaire d'Israel, piller les légendes de fondation locales lorsqu'il est utile, voire emprunter une légende de fondation complète, toute brute, avec ses épisodes et ses noms originaux. Plusieurs des combinaisons obtenues de cette manière ont subsisté, ou laissé des vestiges qui permettent une restitution d'ensemble, et la légende israélite transposée du cananéen se dessine en traits assez nets pour que les personnages et leurs fonctions puissent être définis dans de bonnes conditions de certitude.

III

Les « patriarches », ancêtres mythiques, occupants et fondateurs en Palestine, empruntés a la légende cananéenne.

Autant que nous en avons trace, l'instrument de la fondation des sanctuaires palestiniens, dans la légende israélite, est

de J, pour qui Abraham avait une importance très grande et représentait proprement le peuple (nous verrons plus loin que pour Bethel du moins, cette attribution à J de la mise en place d'Abraham est extrêmement douteuse). De même Beer-sheba, que toutes les sources, d'accord, reconnaissent appartenir à Isaac, est attribué à Abraham, une fois, par E à un certain stade de sa rédaction. Pour le détail, voir ci-après nos restitutions de Jacob et Isaac fondateurs.

1. *Amos*, V, 5, VIII, 14, et *Osée*, XII, 4-5, dont l'intention d'âpre ironie est très curieuse.

Digitized by Google

constitué par les *patriarches*. Mais les patriarches ne sont point utilisés pour cet objet seul dans le pays conquis ; de manière plus générale, ils fournissent la justification de la présence d'Israel en Palestine, le titre juridique de la possession de la Palestine par les Israélites.

Ces personnages, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, sont avant toute chose, dans l'exposé israélite, des figures généalogiques, échelonnées sur le grand arbre des parentés sémitiques telles qu'en Israel on pensait les connaître. Aux degrés inférieurs, Jacob est Israel même, et père des éponymes des tribus, avec intervention de cette complication que deux des tribus, Ephraïm et Manassé, ne sont point filles de Jacob, directement. mais filles de Joseph, lui-même fils de Jacob, et que subséquemment seulement Jacob adopte ces petits-fils Ephraïm et Manassé et les met à égalité avec ses enfants propres. Cette espèce de régularisation, que J et E racontaient de la même manière, semble être une manière de fusionner deux traditions généalogiques primitivement différentes[1], l'une donnant Jacob pour père immédiat à la totalité des tribus, l'autre dans laquelle un groupe spécial de la nation, comprenant Ephraïm et Manassé, provenait d'un certain Joseph, dont il n'est point assuré qu'il était fils de Jacob dans la forme tout à fait première. On conçoit fort bien, au contraire, Jacob et Joseph au même étage généalogique, Joseph père des deux tribus que nous avons dites, Jacob père de toutes les autres, et l'hypothèse de cette équivalence fonctionnelle est bien intéressante lorsqu'on se rappelle le Jacob et le Joseph préisraélites, existant en Palestine vers l'an 1500, dont il a été question plusieurs fois plus haut. Nous aurons d'ailleurs à y revenir.

Jacob-Israel a pour frère jumeau, bien significativement, Esaü-Edom ; leur père est Isaac, fils aîné d'Abraham, lequel engendre, par ailleurs, Ismael, la grande collectivité bédouine du sud-ouest, et subsidiairement les nomades du sud et du sud-est, ceux du groupe katouride. Notons encore, par

1. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 289.

Digitized by Google

parenthèse, qu'un autre groupe de tribus du désert, plus proches cousines d'Israel, est rattaché à Edom[1].

Abraham, Isaac et Jacob situés de cette manière, sont envoyés, par la légende israélite, en Canaan, où ils voyagent et séjournent, prenant possession du pays et fondant les sanctuaires. Laissant de côté, pour un aperçu d'ensemble, la différenciation des sources et les faits de substitution de personnages à divers stades de la rédaction, on trouve qu'à Hebron, ou à Beer-sheba, ou à Bethel, ou à Sichem, voire à Gerar en Philistie, tous élèvent des autels ou plantent des arbres, « invoquant le nom » de la divinité, et sont favorisés de l'apparition du dieu lui-même, qui en termes insistants leur promet le pays entier en propriété pour leur descendance[2]. Sous la tendance parfaitement nette et uniforme de ces récits on distingue, toutefois, deux manières d'imaginer et de raconter les choses, deux formes traditionnelles très dissemblables et qui constituèrent, peut-être, deux « cycles » indépendants avant d'être fondues en un corps légendaire unique. L'une d'elles est celle d'une légende d'immigration pastorale paisible, dans laquelle la population primitive du pays reste dans l'ombre, paraissant seulement pour reconnaître aux nouveaux venus, amicalement, des droits, ou leur consentir des acquisitions : très agréable et tranquillisante, cette version est de beaucoup la mieux conservée. L'autre forme est la légende d'une conquête à main armée, directement inspirée et transposée de la réalité historique ; elle ne subsiste que dans l'épisode violent de Sichem[3] et dans une brève allusion restée enchâssée en une autre place[4].

1. Edom, dont les épouses sont cananéennes, donne naissance à douze éponymes de tribus, et en plus, par l'intermédiaire de son aîné Eliphaz, à un bâtard édomite-horite qui est cet Amalek particulièrement haï d'Israël. Un clan d'Amalek était, primitivement, Kaïn, dont Israeël se fit un allié au temps des guerres de Saül, et chez qui certaines formes légendaires allèrent chercher un personnage important de la légende de Moïse (voir Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVII, 1909, p. 200-205).

2. *Gen.*, XII à XXXV ; le détail sera étudié plus loin.

3. *Gen.* XXXIV.

4. *Gen.* XLVIII, 22.

Digitized by Google

Observons encore, touchant l'ordonnance générale du récit, qu'étant donné que les ancêtres, qui représentent le peuple, avaient séjourné en Palestine, et que par la suite s'accomplit la conquête historique réelle, il fallait bien que, dans l'intervalle, on eût à enregistrer une sortie de la Palestine et un séjour du peuple au dehors : à l'élaboration de quoi furent employées — de quelque manière qu'on explique leur formation primitive — les légendes du séjour en Egypte et de l'Exode, et, ajoute Ed. Meyer, l'histoire de Joseph, composée de toutes pièces pour servir à la combinaison[1]. Ceci n'intéresse que très indirectement notre sujet.

Arrivons à la composition du personnage des *patriarches*. Ces ancêtres, dans E comme dans J, sont des figures généalogiques, on l'a dit tout à l'heure, mais on est immédiatement arrêté par le fait que ce ne sont pas des éponymes de grandes collectivités, de nations ou de tribus, que leurs noms ne sont pas ceux des peuples qu'ils représentent. Au bas de l'échelle, *Joseph* n'est pas un nom de tribu, et il ne représente même pas une tribu, nous y avons donné attention, mais un groupe de tribus. *Abraham* et *Isaac* n'ont rien de commun, par le nom, avec les ensembles ethniques plus ou moins vastes qu'ils embrassent. *Jacob* équivaut à Israel, en son entier, de même qu'*Esaü* est Edom, et *Laban*, les Araméens : ces équations sont forcément artificielles, et l'opération arbitraire qu'elles supposent a laissé sa trace dans l'histoire de Jacob, à qui le nom d'*Israel* est imposé, en remplacement du sien, par un décret spécial de la divinité[2], et dans l'histoire d'Esaü, où l'appellation *Edom* est expliquée par un jeu de mots[3]. Mais avant le stade de ces identifications ? Il faut bien que *Jacob* et *Esaü*, qu'*Isaac*, qu'*Abraham* et *Laban* aient désigné autre chose que les entités ethniques auxquelles ils furent par la suite affectés. Et certes, comme l'observe excellemment

1. Meyer, *Israeliten*, p. 228-229.
2. *Gen.* XXXII, 28, XXXV, 10.
3. *Gen.* XXV, 29-30. Noter, à ce propos, la glose explicative : « Esaü, c'est Edom », qui s'inscrit avec insistance en fin des tableaux ethnographiques d'Edom (*Gen.* XXXVI, 8, 19, 43).

Digitized by Google

Ed. Meyer[1], il y a des cas où les patriarches représentent le peuple, mais on en relève d'autres, et précisément dans les portions les plus authentiquement primitives de la légende — le combat de Jacob avec le dieu, toute l'histoire d'Abraham, toute l'histoire de Jacob — dans lesquels nul sens d'*histoire de clan* n'est possible à reconnaître. Il faut bien, répétons-le, que les figures intéressées soient primitivement autre chose que des représentations ethniques et généalogiques.

Quoi qu'elles aient été au juste, dans le principe, il est presque visible immédiatement que ces figures sont palestiniennes indigènes, cananéennes, et ont été empruntées par la légende israélite après la conquête ; cette situation peut être considérée comme certaine depuis la révélation, en 1886, de *Jacob-el* et *Joseph-el* noms de peuples en Palestine vers l'an 1500. La difficulté commence seulement lorsqu'on aborde le problème de définir les lignes et les fonctions des personnages préisraélites. Cette difficulté provient de ce que *Jacob*, *Joseph* et autres étaient déjà arrivés au terme d'une longue et complexe évolution lorsque les combinateurs israélites s'emparèrent d'eux, et qu'en la figure de chacun se superposaient des figures de plusieurs stades, successivement déduites, peu compatibles entre elles et toutes plus ou moins complètement conservées. Indiquons immédiatement que *Jacob*, par exemple, avait été très anciennement, et sans doute simultanément, nom de tribu, nom d'un dieu, et nom de ce même dieu considéré comme l'ancêtre de la tribu, tout cela sans qu'on puisse voir certainement, entre ces représentations, quelles sont celles qui ont précédé les autres ; que la signification divine du nom, en stade ultérieur, s'était oblitérée, l'ancien nom divin restreint à la désignation du peuple, et, dans une autre direction, le dieu réduit à la condition d'un héros légendaire, dont une fonction importante consistait à avoir « découvert » un lieu sacré et fondé un culte ; qu'en fin de compte, le nom héroïque était arrivé à pouvoir appartenir à des hommes véritables. Tout cela subsistait, inextricable-

1. *Israeliten*, p. 250.

Digitized by Google

ment mêlé, lorsqu'arrivèrent les Israélites, dont les emprunts, qui visaient surtout les légendes de fondations et de fondateurs de sanctuaires, englobèrent en même temps des éléments très divers de toute la tradition locale ; et après qu'une version israélite des légendes eût été constituée, elle fut remaniée et amendée, en nombre de places, aux stades successifs de rédaction des livres. On comprend que pour retrouver l'histoire du *Jacob* et de l'*Isaac* qui nous sont transmis de la sorte, il fallut du temps et de la peine, et que le travail d'analyse ne soit pas complètement achevé, peut-être, à l'heure actuelle.

IV

Elaboration des figures cananéennes : la tribu, l'éponyme divin et humain, le vieux dieu réduit a la condition héroïque.

Ed. Meyer a résumé, en 1906, l'histoire de ses variations anciennes en la matière[1], parallèlement au développement de divers travaux. Ayant cru d'abord, après Nöldeke et nombre d'autres, que Jacob, Isaac, etc., étaient d'anciens héros, dérivés de figures primitives de dieux, il fut conduit, par la considération du *Jacob-el* et du *Joseph-el* précités de la liste de Thoutmès III, noms de lieux ou de tribus, à admettre que les formes *Jacob*, *Joseph*, et aussi *Isaac*, provenaient de l'abréviation des formes complètes en *-el*, et ainsi représentaient également des noms de tribus ou de lieux ; ce qui se rencontrait, à peu près, avec l'idée déjà proposée par Stade, que *Jacob* et *Isaac* étaient d'anciennes tribus éteintes. Meyer n'avait plus considéré comme figure divine, dès lors, que celle d'*Abraham*. Mais cette vue restreinte fut obstinément combattue par Bern. Luther, dont les travaux finirent par convaincre Meyer de la nature divine de *Jacob* et d'*Isaac* de la forme primitive. Ainsi revenu à la théorie antérieure à 1886, il devait s'y tenir désormais[2].

1. Meyer. *Israeliten*, p. 249-250.
2. Voir Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*, I, II, 3e éd. (1913), § 308.

Digitized by Google

En fin de compte, d'ailleurs, Meyer se borne à considérer que la tribu et le dieu portent le même nom. Il note que Jacob, Isaac, Joseph « étant des noms de dieux, on comprendrait par là même qu'ils fussent en même temps en liaison particulièrement étroite avec des tribus, voire comportassent le caractère de noms de tribus [1] », et encore que « sur la liaison étroite qui unit le dieu de la tribu avec ses gens, repose la possibilité d'avoir donné à la tribu ou à sa résidence urbaine des noms comme *Isma-el*, *Ierachm-el*, *Isra-el*, *Jacob-el*, *Iabn-el*, dans lesquels la bénédiction conférée par le dieu s'exprime sous la forme d'une définition caractéristique de son nom ou plutôt de sa nature : il entend, il a pitié, il dispute, il ruse, il fait bâtir[2]. » On peut admettre cela, bien que le fait invoqué de « liaison étroite » ne suffise pas tout à fait à expliquer comment le nom du dieu aura passé à la tribu, ou le nom de la tribu au dieu. Encore moins voit-on quel était l'objet que tout à fait primitivement le nom désignait, si c'était le dieu ou si c'était la tribu. Toutefois, l'homonymie une fois acquise, on aperçoit le mécanisme d'une sorte de régularisation, consistant à considérer et à désigner les gens de la tribu comme « fils » du dieu homonyme, obtenant ainsi, pour le peuple, un nom de forme complète dont il nous est témoigné par quelques exemples, *Beni Iakob* à côté de *Iakob* tout court, *Beni Israel* à côté d'*Israel*, *Beni Kalbel* avec *Kalbel*, *Beni Hamor* avec *Hamor*. Par où l'on voit que le dieu apparenté avec la tribu, à l'origine, était promptement arrivé à être regardé comme son ancêtre.

Presque partout, d'ailleurs, *Beni* est tombé ou a toujours été omis, et le nom de l'ancêtre divin en *-el* sert directement à représenter le peuple. De plus, le composant final *-el* peut être supprimé (ou sous-entendu) ; on connaît un certain nombre de cas où le nom de peuple de ce type est conservé sous les deux formes, celle qu'on pourrait appeler la radicale, à côté de la forme développée en *-el* :

1. Meyer, *Israeliten*, p. 252.
2. Meyer, *ib.*, p. 297.

Digitized by Google

aucune désignation divine, font voir que la tribu pouvait être nommée sans qu'il y intervînt aucune notion divine ou déduction religieuse. Conviendrait-il de généraliser, d'induire que toujours le nom du clan a précédé le nom du dieu et l'idée du dieu, et qu'ainsi, non seulement *Kaleb* et *Irham* sont antérieurs à *Kalb-el* et *Irham-el*, mais encore que ce *Kaleb* et cet *Irham*, avant d'être des dieux, ont été de simples tribus ? Nous n'en savons rien au juste ; et il n'est point évident que l'acte de dénommer un clan, aux premiers jours des organisations humaines, soit antérieur aux conceptions divines proprement dites. Il est de simple prudence, ici, de continuer à considérer que *Irham*, ou *Iakob*, ou *Raou*, si tant est que ces formes simples ont existé avant les formes complètes en *-el*, ont pu désigner, dès l'origine, le dieu en même temps que le peuple.

Répétons, d'ailleurs, que *-el* peut tomber, et que dans le nom de peuple, la spécification explicite *Beni* est en quelque sorte facultative. En fin de compte, les quatre formes s'emploient conjointement et dans la fonction pareille, *Beni Kalb-el* et *Kalb-el*, *Beni Kaleb* et *Kaleb* primordial ; on possède *Beni Isra-el* et *Isra-el*, *Iakob-el*, *Beni Iakob* et *Iakob*, *Beni Hamor* et *Hamor*, *Ioseph-el* et *Ioseph*, *Iptah-el* et *Iptah*, *Iabn-el* et *Iabne*.

Les noms ainsi arrêtés dans cette forme multiple, on les trouve, ou bien spécialisés comme noms de villes, ou bien désignant des peuples ou tribus, et dans ce dernier cas, en même temps, l'éponyme de la tribu, tenant une place plus ou moins grande et chargé de fonctions plus ou moins complexes dans la généalogie et la légende. Pour nommer un personnage de cette catégorie, on emploie souvent la forme développée en *-el*, mais la figure n'en est pas moins devenue toute humaine, notamment dans les généalogies : *Isma-el*, les Araméens *Betou-el* et *Kemou-el*, l'Edomite *Raou-el*, *Imou-el* fils de Siméon. De manière générale, le caractère divin que les noms du type *Isma-el* et *Kalb-el* comportaient à l'origine est, extrêmement oblitéré ou tout à fait détruit dès une époque très ancienne. Un exemple particulièrement

Digitized by Google

frappant du phénomène nous est fourni par le cas d'*Israel*-tribu, qui aux tout premiers jours de sa formation nationale, au désert, a complètement oublié le dieu *Isra-el* des anciennes phases de l'évolution du nom, au point d'adopter un dieu tout différent *Iahve*[1], celui même peut-être du sanctuaire de Kadesh près duquel s'étaient arrêtés les nomades.

Par ailleurs, en Egypte, nous avons le bonheur de trouver des monuments qui permettent d'assigner une date à laquelle cette évolution du vieux nom tribal et divin était déjà arrivée à son terme, et le caractère divin du nom tellement oublié, qu'il ne représentait plus seulement des personnages de légende, mais appartenait aussi à des hommes, à des personnalités réellement vivantes. Nous avons cité plusieurs fois, ci-avant, *Iakob-el* et *Ioseph-el* dans la liste palestinienne de Thoutmès III, vers 1500 av. J.-C. ; ce sont des noms de peuples, qui rentrent dans les séries de l'évolution telle que nous l'avons analysée, dernier stade. Mais voici que nous n'avons pas envisagé encore. A l'époque dite des « Hyksôs », vers 1700-1650 av. J.-C., on trouve en Egypte, sur de nombreux scarabées-sceaux du type caractéristique des petits monuments asiatico-égyptiens de cette période, des personnages, des chefs de clans immigrés qui s'appellent *Iakeb* et *Iakeb-ar* (ou *-er*), transcriptions exactes du *Iakob* hébreu qu'on possède et de son développement restitué *Iakob-el*. Les Sémites qui portent ces noms s'arrogent en Basse Egypte, dans quelque principauté minuscule, la qualité pharaonique, s'intitulent « Fils du Soleil », et l'un des ces *Iakeb-er*, entourant son nom du cartouche ovale, affiche en outre un *nom solaire* du type des titulatures pharaoniques authentiques et complètes, *Merousirre*[2] : par où l'on voit en toute certitude que ces

1. Le nom de *Iahve* est une forme verbale en *I-* comme *Isma*, *Iakob*, *Iabne*, etc. ; le sens, comme on sait, paraît être « Il souffle ». Le développement *Iahve-el* semble ne pas s'être formé. On croirait volontiers que *Iahve*, comme les autres noms construits de même, a été primitivement le nom d'un clan, mais on conçoit que nulle trace du fait n'ait pu subsister dans le texte.

2. Recueil des inscriptions et discussion dans Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, p. 184-7, 790-1, 858-9. — L'égyptien écrit quelquefois *Iapek* ou *Iakeb*, et l'on trouve aussi *Iapek-her* et *Iakeb-her*, au lieu de la forme en *-er* la plus fréquente,

Digitized by Google

Noms de peuples ou tribus :

Irham et *Ierah-el* (texte biblique).
Iakob (texte biblique) et *Iakob-el* (listes de Thoutmès III et de Ramsès II).
Ioseph (texte biblique) et *Ioseph-el* (liste de Thoutmès III).
Kaleb et *Kalb-el* (texte biblique).

Noms de villes :

Iptah et *Iptah-el* (texte biblique).
Iabne et *Iabn-el* (texte biblique).

Il est généralement admis que la forme complète en *-el* est la régulière, la *radicale* employée seule étant une apocopée de sens équivalent. Observons, cependant, que dans le cas — celui de presque tous les noms du tableau qu'on vient de voir — où le premier élément est une *forme verbale* en *I-*, la forme simple *Irham*, *Iabne*, « Il compatit », « Il fait construire », donne grammaticalement un sens aussi parfaitement complet que le complexe *Irham-el*, *Iabn-el*, « Dieu compatit », « Dieu fait construire »; tout à fait de même d'ailleurs, que lorsque ce premier élément du nom est une forme verbale de catégorie grammaticale différente, comme on l'observe en *Nathan*, « Il a donné », à côté de *Nathan-el*, « Dieu a donné ». Cela donne lieu de se demander si la forme *primitive* du nom ne serait pas la forme simple, *Irham* « Il compatit », etc., définition de la personne, du dieu ou du peuple nommé, la forme complète avec *-el* résultant d'un développement de deuxième stade.

La même question se pose en termes plus pressants, peut-être, lorsque le premier élément du nom en *-el* est, non plus une forme verbale, mais un substantif ou un adjectif, comme dans *Raou-el*, *Belou-el*, *Kemou-el*, *Adab-el*, et le *Kaleb=Kalb-el* déjà cité, parce qu'alors la traduction de la phrase constituée par le nom est beaucoup moins certaine. A coup sûr, il est facile d'interpréter *Raou-el* « Ami de Dieu », *Kalb-el* « Chien de Dieu »; mais devant un nom tel que *Gad-i-el*, n'a-t-on pu

Digitized by Google

comprendre « Dieu est mon bonheur »[1], et la structure de cette apposition n'est-elle pas confirmée par le fait que, d'autre part, *Gad* est un nom de divinité locale [2], et qu'ainsi l'on pourrait traduire, aussi vraisemblablement, « Mon Gad est Dieu » ou « Dieu est mon Gad » ? Et si l'on fait ainsi, pourquoi ne point interpréter, de même, *Raou-el* par « Dieu est ami », ce qui laisserait entrevoir la possibilité d'une forme *radicale* et primitive *Raou* « Ami », nom d'un dieu et d'une tribu, dont la forme transmise, en *-el*, serait seulement un développement ?

Cette manière d'analyser les choses est extrêmement tentante dans le cas de l'un des noms considérés tout à l'heure, celui de *Kaleb*, le « Chien », qu'on connaît à l'état pur en même temps que sous ses formes développées *Kalb-el*, *Beni Kaleb*, *Beni Kalb-el*. Car un *Kaleb* « Chien » primitif, nom de dieu ou nom de tribu, en oubliant même toute indication de survivance totémistique, comme on a souvent essayé d'en retrouver dans ce domaine[3], serait simplement à ranger, s'il s'agit d'un dieu, à côté de ces cultes animaux ou à représentations animales dont on a les souvenirs dans le Iahvetaureau des temples de Bethel, de Dan et de Samarie, le serpent Nehustan de Jérusalem, conservé d'un vieux culte du Lévi primitif, le lieu sacré de *Debora*, l' « Abeille », à Bethel, un lieu sacré de *Rachel*, la « Brebis », vers le sud. Et s'il s'agit, pour ce *Kaleb* primitif, non d'un dieu, mais d'un peuple, on relève que nous connaissons d'autres clans nombreux à nom d'animal, les *Beni Hamor* et leur père *Hamor*, l' « Ane » de Sichem, le clan d'*Akbor*, la « Souris », chez les Edomites, des clans « Chameau », « Porc » et « Puce » en Israel, ainsi que des noms de personnes « Poisson », « Corbeau », « Loup », « Serpent » et encore une fois « Souris », dans les domaines israélite, midianite et ammonite.

Les noms de ces dernières catégories, qui ne comportent

1. *Nomb.*, XIII, 10. Cette vieille interprétation de Gesenius m'est obligeamment signalée par R. Dussaud.
2. *Isaïe*, LXV, 11.
3. Voir Meyer, *Israeliten*, p. 308-309.

Digitized by Google

aucune désignation divine, font voir que la tribu pouvait être nommée sans qu'il y intervînt aucune notion divine ou déduction religieuse. Conviendrait-il de généraliser, d'induire que toujours le nom du clan a précédé le nom du dieu et l'idée du dieu, et qu'ainsi, non seulement *Kaleb* et *Irham* sont antérieurs à *Kalb-el* et *Irham-el*, mais encore que ce *Kaleb* et cet *Irham*, avant d'être des dieux, ont été de simples tribus ? Nous n'en savons rien au juste ; et il n'est point évident que l'acte de dénommer un clan, aux premiers jours des organisations humaines, soit antérieur aux conceptions divines proprement dites. Il est de simple prudence, ici, de continuer à considérer que *Irham*, ou *Iakob*, ou *Raou*, si tant est que ces formes simples ont existé avant les formes complètes en *-el*, ont pu désigner, dès l'origine, le dieu en même temps que le peuple.

Répétons, d'ailleurs, que *-el* peut tomber, et que dans le nom de peuple, la spécification explicite *Beni* est en quelque sorte facultative. En fin de compte, les quatre formes s'emploient conjointement et dans la fonction pareille, *Beni Kalb-el* et *Kalb-el*, *Beni Kaleb* et *Kaleb* primordial ; on possède *Beni Isra-el* et *Isra-el*, *Iakob-el*, *Beni Iakob* et *Iakob*, *Beni Hamor* et *Hamor*, *Ioseph-el* et *Ioseph*, *Iptah-el* et *Iptah*, *Iabn-el* et *Iabne*.

Les noms ainsi arrêtés dans cette forme multiple, on les trouve, ou bien spécialisés comme noms de villes, ou bien désignant des peuples ou tribus, et dans ce dernier cas, en même temps, l'éponyme de la tribu, tenant une place plus ou moins grande et chargé de fonctions plus ou moins complexes dans la généalogie et la légende. Pour nommer un personnage de cette catégorie, on emploie souvent la forme développée en *-el*, mais la figure n'en est pas moins devenue toute humaine, notamment dans les généalogies : *Isma-el*, les Araméens *Betou-el* et *Kemou-el*, l'Edomite *Raou-el*, *Imou-el* fils de Siméon. De manière générale, le caractère divin que les noms du type *Isma-el* et *Kalb-el* comportaient à l'origine est, extrêmement oblitéré ou tout à fait détruit dès une époque très ancienne. Un exemple particulièrement

Digitized by Google

frappant du phénomène nous est fourni par le cas d'*Israel*-tribu, qui aux tout premiers jours de sa formation nationale, au désert, a complètement oublié le dieu *Isra-el* des anciennes phases de l'évolution du nom, au point d'adopter un dieu tout différent *Iahve*[1], celui même peut-être du sanctuaire de Kadesh près duquel s'étaient arrêtés les nomades.

Par ailleurs, en Egypte, nous avons le bonheur de trouver des monuments qui permettent d'assigner une date à laquelle cette évolution du vieux nom tribal et divin était déjà arrivée à son terme, et le caractère divin du nom tellement oublié, qu'il ne représentait plus seulement des personnages de légende, mais appartenait aussi à des hommes, à des personnalités réellement vivantes. Nous avons cité plusieurs fois, ci-avant, *Iakob-el* et *Ioseph-el* dans la liste palestinienne de Thoutmès III, vers 1500 av. J.-C. ; ce sont des noms de peuples, qui rentrent dans les séries de l'évolution telle que nous l'avons analysée, dernier stade. Mais voici que nous n'avons pas envisagé encore. A l'époque dite des « Hyksôs », vers 1700-1650 av. J.-C., on trouve en Egypte, sur de nombreux scarabées-sceaux du type caractéristique des petits monuments asiatico-égyptiens de cette période, des personnages, des chefs de clans immigrés qui s'appellent *Iakeb* et *Iakeb-ar* (ou *-er*), transcriptions exactes du *Iakob* hébreu qu'on possède et de son développement restitué *Iakob-el*. Les Sémites qui portent ces noms s'arrogent en Basse Egypte, dans quelque principauté minuscule, la qualité pharaonique, s'intitulent « Fils du Soleil », et l'un des ces *Iakeb-er*, entourant son nom du cartouche ovale, affiche en outre un *nom solaire* du type des titulatures pharaoniques authentiques et complètes, *Merousirre*[2] : par où l'on voit en toute certitude que ces

1. Le nom de *Iahve* est une forme verbale en *I-* comme *Isma*, *Iakob*, *Iabne*, etc. ; le sens, comme on sait, paraît être « Il souffle ». Le développement *Iahve-el* semble ne pas s'être formé. On croirait volontiers que *Iahve*, comme les autres noms construits de même, a été primitivement le nom d'un clan, mais on conçoit que nulle trace du fait n'ait pu subsister dans le texte.

2. Recueil des inscriptions et discussion dans Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, p. 184-7, 790-1, 858-9. — L'égyptien écrit quelquefois *Iapek* ou *Iakeb*, et l'on trouve aussi *Iapek-her* et *Iakeb-her*, au lieu de la forme en *-er* la plus fréquente,

Digitized by Google

mentions princières désignent bien des personnages humains. Voici donc, avant le milieu du dix-septième siècle, *Iakob* ou *Iakob-el* nom princier en pays sémitique : ce ne peut être qu'une adaptation, à l'onomastique humaine, du nom divin à l'origine, héroïque ensuite, banalement humanisé en dernier lieu. Que toute l'évolution ci-avant esquissée, et qui aboutit à ce terme, soit parachevée en 1700 ou 1650 au plus tard, c'est le point intéressant, ici, des faits que les humbles monuments « égyptianisés » de cette époque nous apportent.

Il ne faudrait point croire, pour cela, que la qualité divine qui appartenait, très anciennement, aux noms de cette catégorie, ait jamais été oubliée complètement. Tous les êtres qu'aux états successifs de leur vie ils avaient désignés, des tribus vivantes, des dieux préhistoriques, émoussés, comme fossiles, des unités généalogiques ou des héros légendaires, enfin de simples et réels humains, ces noms continuaient à représenter tout cela, plus ou moins intensément, plus ou moins clairement et suivant les places. De manière particulièrement heureuse, on possède une trace de cette rémanence pour Jacob et Esaü, qu'on retrouve, à un stade en quelque sorte intermédiaire entre leur position de dieux et leur position de héros, dans la légende phénicienne, qui connaît *Hypsouranios* et *Usôos*, fils des dieux et frères ennemis, le premier fondateur de villes et promoteur de la civilisation, l'autre, *Esaü* même, grand chasseur, homme du désert, croit-on comprendre, et en même temps fondateur de cultes[1]. Mais une fois noté cet intéressant parallélisme avec la légende

par substitution du signe *he* au signe simple habituel. Cette substitution n'est peut-être qu'apparente, les signes affectant, sur les petits monuments de ce type particulier, des formes arrondies, bouclées, à la fois sommaires et fantaisistes, qui arrivent à suggérer des lectures illusoires. Si l'on tient si fort à la lecture *Iakeb-her*, c'est à cause de l'analogie avec la légende, indubitable celle-là, d'un scarabée un peu plus ancien qui porte *Anat-her*, et parce que cela présente un sens en égyptien : « Anat satisfaite », « Jacob satisfait », et enfin qu'*Anat* étant une déesse cananéenne, on trouve une raison de reconnaître là le Jacob *dieu* des stades primitifs de l'évolution du personnage (Meyer, *Israeliten*, p. 281-2, et *Geschichte des Altertums*, I, II [3e éd., 1913], § 308). Mais *Iakeb-el* certain, sur le plus grand nombre des scarabées, rend tout ce système d'interprétation impossible.

1. Philon de Byblos ; voir Meyer, *Israeliten*, p. 278-279.

Digitized by Google

israélite des jumeaux ennemis, on aurait grand tort, sans doute, de suivre Meyer lorsqu'il y veut trouver l'explication et le sens original de la lutte de Jacob avec la divinité. Meyer croit comprendre que dans une forme oblitérée de l'histoire, l'adversaire de Jacob n'était pas forcément Iahve, mais peut-être un dieu tout autre, que Jacob lui-même était un dieu, et que l'épisode relatait, comme on le rencontre dans la légende phénicienne, la lutte de deux dieux, représentant des forces opposées de l'humanité ou de la nature. Dans cette explication un peu étrange, il semble que Meyer soit dirigé par une tendance excessive à retrouver Jacob *dieu*, comme il était à sa toute première époque, même dans les épisodes qui appartiennent le plus évidemment à Jacob *héros fondateur*. Et Meyer est tombé dans une erreur du même ordre, sans doute, lorsqu'à propos d'Isaac, dont la figure est essentiellement liée à Beer-sheba, et portant son attention sur une mention remarquable dans la légende du sanctuaire, il pense y voir le signe de ce qu'*Isaac* aurait été le propre nom du dieu de la place[1]. L'explication véritable, nous le verrons, est toute autre, et Isaac n'a jamais été dieu à Beer-sheba. Isaac, à Beer-sheba, est *inventeur* et conquérant du dieu, c'est-à-dire fondateur du sanctuaire, exactement comme de son côté Jacob lors de son combat avec le dieu, dont la conséquence est la fondation du sanctuaire de Bethel. Mais pour voir tout cela, il nous faut démêler et sortir en lumière Jacob et Isaac dans leurs personnages de *héros fondateurs*, dont les fonctions furent le plus particulièrement et le plus vivement intéressantes pour les Israélites, lors de leur grande entreprise d'*annexionisme* légendaire.

1. Meyer, *loc. cit.*, p. 255.

Digitized by Google

V

Les héros fondateurs des sanctuaires : analyse ascendante de la légende israélite et remontée a la légende cananéenne.

Les *patriarches* de la légende israélite, en Palestine, sont là pour prendre possession du pays par avance, et recevoir à ce sujet, comme une charte de propriété, les promesses solennelles du dieu national, et d'autre part, pour fonder les sanctuaires où il est indispensable que le dieu national soit chez lui par droit légitime. Les opérations de ces deux ordres se touchent et se recouvrent, car dans l'ordonnance la plus naturelle et la plus fréquente de la légende, c'est au cours de l'action de la fondation d'un sanctuaire, une espèce de drame aux lignes très simples, que le dieu apparaît au fondateur et trouve l'occasion de lui parler. Pour les ouvriers de lettres qui élaboraient cette histoire, quelque temps après la conquête et l'installation dans le pays, ces épisodes de fondation sont ceux qui commandaient le choix des personnages à mettre en scène ; car si n'importe quelle figure héroïque, authentiquement israélite ou autre, était bonne pour avoir résidé dans le pays à la manière pastorale, avoir passé des traités avec les indigènes ou accompli des actes de conquête violente, il n'en allait point de même pour l'opération très spéciale de la constitution d'un lieu sacré. Un sanctuaire indigène quelconque, le dieu, son oracle et tout son domaine, étaient détenus par une caste, sacerdoce, tribu ou ville, qui tenait son droit de propriété de l'héritage du *fondateur* héroïque qui avait découvert et conquis le dieu, à l'origine des temps ; et l'on ne pouvait ni exproprier ces détenteurs héréditaires, fût-ce par fiction théologique, ni dénier leurs droits. La seule issue, pour que la place fût iahviste et israélite, c'est-à-dire eût été instituée, jadis, par un homme de Iahve et d'Israel, était de déclarer que le fondateur cananéen, celui de l'authentique et locale légende cananéenne, avait été en réalité un ancêtre israélite ; et dès l'instant qu'on prenait ce parti, on ne pouvait

Digitized by Google

mieux faire que d'emprunter, avec la figure et le nom de ce fondateur, les traits principaux ou la totalité de sa légende.

Nous savions depuis longtemps que *Jacob* et *Joseph* avaient été trouvés en Canaan et accaparés par la légende israélite, et nous induirons fort certainement, d'après de multiples conditions d'analogie, qu'*Isaac* et *Abraham* furent primitivement des Cananéens comme les autres. Nous avançons dès à présent d'un degré, et apercevons qu'en tant que héros légendaires, en Canaan, et pour ce qui eut le plus d'importance aux yeux des combinateurs israélites, les quatre personnages devaient être les protagonistes de la fondation des principaux sanctuaires de la Palestine. Ces sanctuaires, Sichem, Bethel, Hebron, Beer-sheba, sont surtout connus par la légende même des patriarches, et nous avons noté plus haut (§ II) les indices de leur célébrité aux temps historiques et de leur persistance jusqu'à la fin de la période royale. Dans l'état où le texte biblique nous est transmis, à le lire d'affilée, on voit tout d'abord Abraham en scène dans toutes les places, et même à Gerar en Philistie ; mais on se rend compte que partout, sauf à Hebron, son personnage a été substitué ou plutôt superposé à un autre. Nous verrons cela en détail pour chaque place. Indiquons seulement ici, par avance, que dans l'histoire d'Isaac et l'histoire de Jacob, touchant les localités de Gerar, de Beer-sheba, de Sichem et de Bethel, la séparation des fragments mélangés de J et de E fait ressortir, partout, la concordance des deux documents sur l'attribution de telle ou telle des quatre places à l'un ou à l'autre des deux personnages, Isaac étant en scène à Gerar et Beer-sheba, Jacob à Sichem et à Bethel. Outre quoi, s'insèrent dans l'histoire d'Abraham des notices ou épisodes supplémentaires, pour conduire et faire agir l'ancêtre des patriarches, avant tous autres, dans toutes les localités intéressantes. De quel stade cette sorte de doublets ? L'histoire d'Abraham à Gerar et Beer-sheba, transposée de celle d'Isaac aux mêmes lieux dans J, est recueillie dans J également, et par conséquent antérieure au livre de J tout comme l'autre ; pour Sichem et Bethel, quoique un peu différemment, il

Digitized by Google

est probable que l'introduction d'Abraham dans ces places était déjà effectuée avant J lui-même.

A Hebron seulement, les conditions sont autres et plus simples ; Abraham y est à sa place dès la rédaction la plus ancienne, et Isaac ni Jacob n'y paraissent. Quant aux autres sanctuaires et au rôle de premier instaurateur qu'on y voit imposer à Abraham, on s'en explique l'intention en considérant l'importance et la célébrité des vieilles places visées, et la grande signification qui s'attachait, dès avant J et dans l'esprit de toutes les compositions ultérieures, à Abraham, figure légendaire très vaste et véritable chef de lignée du peuple.

Il ressort de ce bref aperçu — considérant que les personnages de la légende israélite sont des Cananéens empruntés avec les portions *utiles* de leurs légendes locales — que l'Abraham *héroïque* de Canaan avait, notamment, fondé le sanctuaire d'Hebron ; que l'Isaac *héroïque* de Canaan avait, notamment, fondé le sanctuaire de Beer-sheba et réglé des questions de frontière et de points d'eau avec les Philistins ; que le Jacob *héroïque* de Canaan avait — pense-t-on dans J — fondé les sanctuaires de Sichem et de Bethel. Joseph seul n'apparaît point immédiatement comme instaurateur de quelque sanctuaire, et, Cananéen indubitable, reste énigmatique quant à ses fonctions héroïques à l'origine ; nous verrons par la suite, toutefois, que sa figure dans un rôle de fondateur a peut-être été déplacée par une autre.

Nous allons prendre, maintenant, chaque place avec ses figures, isoler dans chaque cas les versions anciennes, et tenter de reconstruire la légende primitive du lieu lorsqu'il sera possible.

A. — La fondation de Sichem.

Le témoignage fondamental de l'instauration du sanctuaire de Sichem est de la main de E, qui relate, *Gen.* XXXIII, 18-20, que Jacob étant arrivé à Sichem et ayant campé devant la ville, « acheta la portion du champ où il avait dressé sa tente, des fils de Hamor... et là, éleva un autel, qu'il

Digitized by Google

appela *El Elohe Israel.* » Un nom ainsi composé, « Dieu qui est le dieu d'Israel », dans l'intention de l'écrivain israélite, vise à remplacer, à effacer sans retour possible le nom d'un dieu indigène dont on veut que le dieu d'Israel ait toujours tenu la place ; nous rencontrerons la même préoccupation et le même procédé dans l'une des formes de la légende israélite de Beer-sheba, et nous verrons qu'à Bethel on a opéré dans l'esprit le plus semblable. A Sichem, il se trouve que le nom du dieu pré-israélite nous est conservé par ailleurs, en cette remarquable histoire de *Jug.* IX qui se déroule au Sichem du début des temps historiques, et où l'on trouve mentionnée « la maison de *Baal-Berith* » ou « de *El Berith* » (4, 27, 46), le « Dieu d'alliance ». Il n'est pas douteux que cette appellation est celle de la divinité cananéenne primitive[1]. L'*alliance*, en relation avec Sichem, se retrouve dans la scène de la grande allocution que Josué est censé avoir adressée au peuple réuni dans cette ville (*Jos.* XXIV, 25-27) : « Et Josué conclut en ce jour une alliance (*berith*) avec le peuple, et lui donna droit et justice dans Sichem. Et Josué inscrivit ces paroles dans le livre de la *Tora Elohim*, et prit une grande pierre et la dresse en cette place sous l'arbre de Dieu, dans le sanctuaire de Iahve, etc. » Cet arbre divin, l' « arbre planté dans Sichem », se rencontrait déjà dans la relation de *Jug.* IX citée tout à l'heure, v. 6, et on le retrouve dans la légende même de Jacob, qui avant de se rendre à Bethel pour la seconde fois (*Gen.*, XXXV, 1-4, E), enfouit ses dieux étrangers « sous le térébinthe qui est à Sichem ».

Tout cela est du livre de E, qui portait un intérêt très vif aux objets sacrés de la place. Le principal sans doute, aux temps historiques, était un « tombeau » de Joseph, que E considère comme très important d'expliquer ; il insiste à plusieurs reprises (*Gen.* L, 25 ; *Ex.* XIII, 19 ; *Jos.* XXIV, 32) sur le fait que le corps de Joseph, mort en Égypte, fut rapporté et inhumé à Sichem, et en outre, justifie la propriété de ce domaine de Joseph en le faisant remonter à une donation de son père Jacob, qui le lui aurait légué par disposition spéciale

1. Voir Meyer-Luther dans *Israeliten*, p. 547-549.

Digitized by Google

(*Gen.* XLVIII, 22). Nous reviendrons plus loin (ci-après, même § V, E) sur le sanctuaire de Joseph à Sichem dont le souvenir nous est conservé de cette manière, et d'après lequel on peut induire que le héros primitif de la place, dans une forme traditionnelle perdue par ailleurs, était non Jacob, mais Joseph lui-même.

Les paroles de Jacob léguant Sichem à Joseph méritent d'ailleurs attention : ce Sichem, dit-il, « que j'ai conquis sur les Amorites par l'épée et l'arc. » Souvenir clair et vrai de la conquête véritable et de ses actes de guerre, en contradiction, pour Jacob, avec la relation citée tout à l'heure (*Gen.* XXXIII, 18-20) d'une installation paisiblement négociée avec les Sichémites. On voit se manifester ici la dualité de la tradition qui avait cours, en Israel, sur la manière dont la prise de possession de la Palestine avait été effectuée par les « patriarches » : d'une part, légende d'acquisitions paisibles des indigènes et d'installation amicale au milieu d'eux, d'autre côté, par projection des souvenirs de la conquête historique, cycle d'épisodes d'une implantation imposée par les armes. Cette dernière forme légendaire est en grande partie perdue ; on la retrouve, cependant, concurremment avec la forme des tractations paisibles, dans la légende même de Sichem telle qu'elle était racontée d'autre part, à un stade traditionnel fort ancien puisque J et E, peu différemment l'un de l'autre, en ont eu connaissance.

Il s'agit du surprenant mélange conservé en *Gen.* XXIV. C'est une imbrication des textes parallèles de J et de E, qu'il faut d'abord séparer. Ce premier travail effectué, portant l'attention, de préférence, sur la relation de J, on se trouve en présence d'une page extrêmement déconcertante au prime abord. C'est comme le cadavre d'une belle histoire épique, lacérée, détournée de son sens et de sa conclusion. La fille de Jacob est aimée du prince sichémite qui l'a enlevée et elle lui rend sa tendresse ; les Sichémites viennent offrir aux Jacobites la paix et l'alliance, ils proposent la *connubium*[1], et tout

1. Précieuse indication touchant les conditions réelles des relations des Israélites

Digitized by Google

cela finissait, en bonne littérature, par l'alliance acceptée et l'installation, tout à fait dans l'esprit de ce qu'on trouve chez E, nous l'avons vu, d'autre part (en XXXIII). Ce n'est point à plaisir, toutefois, qu'on défigura le noble épisode en lui imposant le mécontentement des fils de Jacob, leur ruse et le dénouement sanglant qui s'ensuit ; il y eut, très évidemment, recoupement et fusion avec une autre histoire de Sichem comportant un violent acte de guerre, l'histoire même dont on a un écho, sous la plume de E, en ce bref passage de *Gen.* XLVIII, 22, que nous avons considéré tout à l'heure. Extrêmement dissemblables, comme on voit, les deux histoires se sont contaminées et ont été fondues en l'hybride que J et E, successivement, devaient recueillir.

Retenons de là, en outre, que dès l'époque de J, comme on le trouve chez E, c'est Jacob qui prenait pied dans Sichem et par conséquent fondait le sanctuaire. L'ancienne tradition de Joseph à Sichem, que nous aurons à éclaircir, nous l'avons dit, est donc tout au moins antérieure à J.

Une fondation de sanctuaire est conçue, par la légende primitive, comme une révélation et une conquête ; c'est un drame très simple, une sorte de « mystère » à deux personnages, le dieu et le héros *inventeur*, dont nous connaissons l'ordonnance générale depuis qu'on a expliqué et reconstruit, dans la légende israélite originale, la capitale histoire de la découverte et de la conquête du dieu national par Moïse. En Canaan, nous allons le voir, Jacob avait été le héros d'une *invention* et d'une victoire semblables dont il est resté de bons vestiges, par fortune, dans la légende transmise ; le théâtre de l'aventure n'était pas Sichem. A Sichem, toute trace de l'héroïque et mystérieux accomplissement a disparu ; nous avons seulement le nom du dieu primitif, *Baal Berith*, *El Berith*, et pour le stade israélite nous sommes réduits au laconisme orthodoxe de E : « Jacob éleva un autel, qu'il appela *Dieu qui est le dieu d'Israel.* »

avec les indigènes aux premiers temps de l'installation historique ; nous en avons parlé ci-avant, § II.

Digitized by Google

J n'en savait guère plus, d'après sa transposition en notice brève, au nom d'Abraham, de la fondation de Sichem (XII, 6-7) : « Iahve apparut à Abram... Et Abram bâtit là un autel à Iahve, qui lui était apparu ». Immédiatement ensuite, dans cette relation (XII, 8), Abram se transporte à Bethel, « et il dressa ses tentes, ayant Bethel à l'occident et Ha-ai à l'orient. Il bâtit encore là un autel à Iahve... » Nous verrons dans un instant qu'à Bethel, de la manière la plus caractéristique, le héros du lieu est Jacob. Nous avons déjà dit dans quelle intention on fait passer Abraham, avant lui, dans l'une et l'autre place, et il n'est pas douteux que c'est J même[1] qui trouve nécessaire de rendre cet hommage à Abraham et de faire bénéficier les sanctuaires de cet honneur. C'est d'ailleurs très incidemment qu'Abraham s'acquitte de son office dans les deux localités ; en passant, si l'on peut dire, sur sa route directe « vers le midi » qui le conduit de Harran à Hebron[2]. Mais si minime que soit l'importance que le rédacteur attache à ces stations d'Abraham et à ces fondations, et si brèves que soient les notices correspondantes, il ne reste pas moins que J trouve tout naturel qu'à Bethel, ou bien à Sichem, Abraham paraisse et « bâtisse un autel », ce qui rend absolument inutile, en logique, que Jacob, après lui, recommence la même chose. Il est clair qu'à l'époque de J, le sens de ces créations divines était tout à fait oblitéré ; ce qui explique, d'ailleurs, la triste condition dans laquelle nous retrouvons le récit légendaire des fondations, en débris épars et déformés, méconnaissables. Quelques siècles avant J, lors de l'installa-

1. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 259-260, 274-275 ; Luther, *ibid.*, p. 158, 162. De manière intéressante, Luther trouve dans le fait une confirmation de ce que l'auteur de J serait un Israélite, non un Judéen comme voudrait Meyer ; car jamais un Judéen n'eut envoyé dans le Nord, à Sichem et Bethel, Abraham qui est l'homme d'Hébron essentiellement. Bien noter, d'ailleurs, que la question est encore ouverte ; Renan, jadis (*Hist. d'Israël*, II, p. 339 n. 1), jugeait que J est du Nord ; Gunkel, en 1911 (*Die Urgeschichte* etc., p. 44), se rencontre avec Ed. Meyer pour considérer J comme Judéen.

2. Les jalons de la route d'Abraham, dans J, sont Harran (XII, 5), Sichem et Bethel (XII, 6-8, à recoudre à XIII, 3-4 par-dessus l'épisode égyptien intercalé) et tout de suite Hebron (XIII, 18).

Digitized by Google

tion israélite en Canaan, les légendes étaient bien vivantes et comprises, et c'est un grand bonheur pour l'historien, car si aux yeux des prêtres et des lettrés, à cette antique époque, elles n'avaient point comporté le titre justificatif de l'appartenance des sanctuaires, la théologie iahviste n'eût point songé à les emprunter, et peut-être y aurait-il néanmoins des « patriarches », mais ces ancêtres du peuple en Palestine ne seraient point les vieux Cananéens qu'on emprunta avec leur action essentielle, et que nous arrivons à remettre en lumière.

B. — Jacob et Bethel.

Nous venons de dire l'essentiel de ce qui concerne *Abraham dans Bethel*, en même temps qu'*Abraham dans Sichem*; nous ne reviendrons plus à ces mentions en quelque sorte accessoires dans la relation de J. Dans J comme dans E, le véritable événement, quant aux origines de Bethel, est celui de la révélation et de l'instauration par Jacob. Cela ressort des versions, bien conservées toutes deux et presque indépendantes quant à la rédaction, que le compilateur a serrées et quelque peu imbriquées au ch. XXVIII; les textes se recouvraient, peut-être, sur une courte section initiale :

XXVIII.

J	E
. . . . .	11 (Jacob) arriva en un lieu où il passa la nuit, car le soleil était couché. Il prit une pierre dont il fit son chevet, etc.
13 Et voici, Iahve était devant lui et dit : Je suis Iahve, le dieu de ton père Abraham et d'Isaac. La terre sur laquelle tu es couché, je la donnerai à toi et à tes descendants.	12 Et il eut un songe ; et voici, une échelle était appuyée sur la terre, et son sommet touchait le ciel, etc.
	17 Il eut peur, et dit : Que ce lieu est redoutable ! Cela

Digitized by Google

J	E
15 Et moi je serai avec toi, partout où tu iras, etc.	doit être la *maison de Dieu !* etc.
16 Alors Jacob s'éveilla et dit : Certes, Iahve est en ce lieu, et je ne le savais pas !	18 Au matin, de bonne heure, Jacob prit la pierre qui lui avait servi de chevet, la dressa comme monument, et versa de l'huile sur elle.
	20-22 (Le vœu de Jacob, pour le cas où la protection de Dieu se manifesterait effective ; alors enfin :)
19 *a* Et il nomma ce lieu *Bethel.*	22 ...cette pierre, que j'ai érigée en monument sera une *maison de Dieu*, et tout ce que tu me donneras je t'en paierai fidèlement le dixième.

A la place de la vision de l'échelle des anges de E, J n'avait, comme on voit, que la toute simple apparition du dieu parlant à Jacob, mais l'histoire est entièrement la même au fond, avec la même conclusion et le même nom du lieu.

Touchant ce nom de lieu, *Bethel*, notons immédiatement que si, au stade israélite, il désigne ainsi la ville, dans le récit primitif il a très probablement été le nom du dieu lui-même. Les papyrus judéo-araméens d'Éléphantine nous ont restitué ce dieu *Bethel*, encore actuel chez les Juifs du v^e^ siècle, longtemps après que les adaptateurs des vieilles légendes palestiniennes l'eussent fait disparaître des versions orthodoxes. Particulièrement facile, dans ce cas, fut l'opération de la suppression du nom divin ; on n'eut, semble-t-il, qu'à expliquer l'appellation visée en *Beth-El*, « maison de Dieu », que J et E, pareillement, devaient recueillir. Mais le vieux nom retrouvé de cette manière, on comprend mieux deux importants passages où le vocable, dans sa primitive fonction sans doute, a échappé au souci destructeur de l'adap-

Digitized by Google

tateur israélite [1]. Dans *Jérémie*, XLVIII, 13, le parallélisme : « Alors Moab aura honte de *Kamosh*, de même que la maison d'Israel a eu honte de *Bethel*. » Puis en *Gen.* XXXI, 13, de lecture particulièrement certaine : Je suis *le dieu Bethel* האל ביתאל [2], qui te suis apparu dans le lieu où tu as oint une stèle, etc. » Cela est de E. Peut-être faut-il rapprocher de là, sous la plume de E également, l'autre évocation de *El Bethel* qu'on rencontre au chap. XXXV ; rappelons l'essentiel du texte, débarrassé des intercalations très postérieures de P :

XXXV (E). — 1 Dieu dit à Jacob : Lève-toi, transporte-toi à *Bethel* et reste là, et construis-y un autel à Dieu qui t'es apparu, lorsque tu fuyais devant ton frère... 2 (Jacob ordonne qu'on apporte les dieux étrangers)... 3 Nous nous transporterons à Bethel, où je construirai un autel au Dieu qui m'a entendu au temps de ma détresse... 4 (On enfouit les dieux étrangers) 5 (On accomplit le voyage)... 7 Et là, il bâtit un autel, et appela l'endroit *El Bethel* אל בית־אל, car là Dieu s'était manifesté à lui, comme il fuyait devant son frère. Et Jacob dressa un monument de pierre, et fit une libation sur lui, et y versa de l'huile (cf. XXVIII, 18 cité ci-dessus).

On croit comprendre que l'auteur de E avait l'histoire de la fondation en plusieurs versions voisines, deux au moins, qu'il en était quelque peu gêné, et qu'il prit le parti, lorsqu'il reproduisit la deuxième par la suite de son récit, en ce passage de XXXV qu'on vient de voir, de présenter cette

1. Voir pour tout cela Dussaud, *Les origines cananéennes* etc. (1921), p. 231-243. Outre les deux passages que nous allons citer, *Jérémie* XLVIII, 13, et *Gen.* XXXI, 13, Dussaud en relève quatre autres, *Osée* X, 8, *Amos* VIII, 14, *Amos* III, 14, et *Gen.* XXXIII, 20, où la restitution du nom du dieu lui paraît nécessaire, et deux autres encore, *Gen.* XXXI, 53 et *Gen.* XLVI, 3, où le même nom serait à remettre en place. Peut-être, cependant, n'est-il pas nécessaire que toutes les fois que Jacob est en scène pour un acte de fondation cultuelle, ou qu'il est question du dieu de Jacob, voire du « dieu de son père » Isaac, le dieu visé soit originairement Bethel ; dans le cas de l'affirmative, Jacob serait l'*homme de Bethel* beaucoup plus étroitement encore que notre présent exposé ne l'indique.

2. Déjà signalé par Joseph Halévy, *Revue sémitique*, oct. 1911.

Digitized by Google

deuxième consécration du lieu comme une sorte de renouvellement de la fondation initiale. Mais alors *El Bethel* au v. 7, — si évidemment inadmissible, comme nom de la localité, que les versions lisent simplement *Bethel*, en supprimant le premier *El* — ne serait-il pas le vieux « dieu Bethel » (comme en *Gen.* XXXI, 13) dans la primitive histoire dont l'E de XXXV est une adaptation de stade déjà très tardif ?

En ce qui concerne, toutefois, la restitution des origines légendaires, nous pouvons perdre de vue les rappels consignés par E, comme on vient de voir, en XXXI et en XXXV, pour considérer seulement la tradition fondamentale, consignée dans le J et le E juxtaposés au ch. XXVIII et que nous avons séparés en regard au précédent tableau. Il en ressort que dans l'un et l'autre document, en parfait accord ensemble, Jacob est le héros, le créateur du sanctuaire de Bethel. A noter en concordance que non loin de là, vers le sud, avant d'arriver à Ephrat « qui est Bethléem », il existe, à l'époque historique, un lieu saint, un « tombeau » de *Rachel*, la « Brebis »[1] ; ce voisinage des places sacrées peut fort bien être cause que Rachel fut choisie, dans la composition légendaire, pour être l'épouse de Jacob, bien avant les combinaisons généalogiques où ils devaient être engagés l'un et l'autre[2].

Rien plus ne serait à ajouter, si Jacob, en outre, n'était le héros du *combat avec le dieu*, si souvent remarqué, qu'on trouve au ch. XXXII, 24 et suiv. Dans le texte extrêmement défiguré qui nous est parvenu, toute désignation de l'adversaire de Jacob fait défaut, mais le rédacteur de E était bien forcé de savoir encore que cet agresseur était un dieu, et bien

1. XXXV, 16-20 : « Ils partirent de Bethel ; et il y avait encore une certaine distance jusque Ephrat... Rachel mourut, et elle fut enterrée sur le chemin d'Ephrat, qui est Bethléem. Jacob éleva un monument sur son tombeau ; c'est le monument du tombeau de Rachel, qui existe aujourd'hui encore. » Ce sanctuaire de Rachel-« Brebis » paraît comporter un exemple de ces cultes animaux, fréquents dans le monde paysan et agricole des Israélites de la première période palestinienne, dont nous avons dit un mot plus haut, § IV. Cf. Meyer, *Israeliten*, p. 216.

2. Voir Meyer, *Israeliten*, p. 273-274.

Digitized by Google

probablement le dieu national lui-même, puiqu'au cours de l'entretien qui suit le combat, il ajoute, ou conserve, que son interlocuteur dit à Jacob : « Désormais, tu seras appelé *Isra-El*, car tu as *lutté avec Dieu*... » Rappelons immédiatement que dans la forme primitive de l'histoire, c'était Jacob qui réduisait le dieu à l'impuissance en le frappant à la cuisse, et non le dieu qui frappait Jacob ; W. M. Müller a indiqué cela tout d'abord[1], après quoi Luther a séparé les sources et rétabli le texte de J, qui donnait[2] : « 24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore. 25 *a* Et lorsqu'il (Jacob) vit qu'il ne pouvait le surmonter, il le frappa sur le nerf de la cuisse. 26 Il (l'inconnu) dit : Laisse-moi aller, car le jour monte. Mais il (Jacob) dit : Je ne te laisserai point, à moins que tu me bénisses. Et Jacob demanda : Dis-moi ton nom. Il dit : Pourquoi demandes-tu mon nom ? Et il le bénit là même. 31 *a* Alors le soleil se leva. » E changea l'allure de l'histoire par raison de convenance, ne comprenant plus ce que signifiait cette défaite du dieu par l'homme ; un peu plus tard, le compilateur de JE recueillit intégralement les deux textes et les mêla, produisant une étrange combinaison d'où le sens primitif, nous aurons à le voir plus loin, ressortait encore. Quoi qu'il en soit pour le moment, d'ailleurs, plus haut que le texte rétabli de J qu'on vient de lire, on aperçoit une version antérieure dans laquelle Jacob non seulement demandait, mais obtenait le nom du dieu vaincu, c'est-à-dire, dans la notion antique, le moyen de l'appeler, d'exercer sur lui les puissantes actions par la parole, en un mot le secret de sa religion. Et ceci une fois compris, cet épisode de la conquête d'un dieu par Jacob apparaît comme le similaire de l'épisode de la découverte et de la conquête du dieu de Kadesh par Moïse, dans la primitive légende israëlite reconstituée.

On sait amplement, aujourd'hui, que l'essentiel, le noyau primitif du personnage et de la légende de Moïse, consiste en ce qu'il est le révélateur et le fondateur du sanctuaire de

1. W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 163, n. 1.
2. Luther dans ZATW, XXI, p. 65 et suiv. ; cf. Meyer, *Israeliten*, p. 57.

Digitized by Google

Iahvede Kadesh, considéré, par la théologie israélite primitive, comme israélite originairement. L'événement de cette révélation et de cette fondation se place au Buisson, et il est expliqué que le Buisson de Iahve est à Kadesh même; tout le récit est conservé, assez complètement, dans le texte de J, qu'il faut prendre sous les yeux dûment extrait et remis en ordre, comme il est aisé de faire après les bonnes séparations de sources de Holzinger et de Baentsch, rectifiées par Ed. Meyer en quelques points et en dernier lieu amendées par nous-même[1]. Dans ce J reconstitué, le *drame divin* se présente en ces termes :

« (Moïse est en route, de Midian en Égypte, avec sa femme et son fils.) *Exode*, IV, 24 Or, en chemin, pendant le repos nocturne, Iahve l'attaqua et voulut le tuer. 25 Alors Cippora prit un caillou, s'en servit pour trancher le prépuce de son fils, et en toucha ses parties sexuelles (*celles du dieu*), en disant : Tu es pour moi un époux de sang. 26 *a* Alors il lâcha prise. — [lacune] — ... III, 2 Et Iahve lui apparut dans une flamme qui s'élevait du Buisson. Et en y regardant, il remarqua que le Buisson était tout en feu, et cependant n'était point détruit. 3 Alors Moïse se dit : Je veux y aller, pour contempler ce spectacle extraordinaire, ce Buisson qui ne brûle pas. 4 *a* Mais comme Iahve vit qu'il approchait pour voir cela, il cria vers lui, 4 *b* α du milieu du Buisson, 5 et dit : N'approche pas plus près, ôte tes chaussures de tes pieds, car la place sur laquelle tu te tiens est un sol sacré. 6 *b* Alors Moïse cacha son visage, car il craignait de porter son regard sur Dieu. (Suivent discours et instructions de Iahve) »

La similitude avec le *drame divin* de Jacob est évidente ; on remarque que dans l'histoire de Moïse, le dieu agresseur est réduit à l'impuissance par artifice magique[2], tandis que dans

1. Pour toute cette question, restitution du texte de J aux abords de la révélation du dieu à Moïse et de sa manifestation paisible ensuite, *combat divin* en général et affinités des *combats divins* de Moïse et de Jacob, voir Weill dans *Rev. des Ét. Juives* (*Le séjour des Israélites au désert* etc.,) LVII, 1909, p. 214-227 ; et cf. Meyer, *Israeliten*, p. 57-59.

2. Déjà expliqué par Hubert et Mauss dans *Essai sur la nature et la fonction du*

Digitized by Google

celle de Jacob, moins subtilement, c'est la force et l'adresse physique de l'homme qui l'emportent ; mais ce n'est que détail d'invention littéraire. Dans l'un et l'autre cas, on a pareillement cet étrange combat qui, dans la mythologie de l'époque antérieure à J, est l'épisode initial de l'histoire d'un culte, aboutissant à la révélation d'un lieu sacré, à la défaite du dieu et à l'acquisition de son nom et de ses secrets, qui constituent la religion des descendants du héros *inventeur* et victorieux. Ceci noté, toutefois, on observe que l'histoire de Jacob, mise en parallèle avec celle de Moïse, apparaît tronquée, privée de la scène terminale, celle de la manifestation paisible du dieu conquis, venant servir son vainqueur et son fidèle. Et l'on se rappelle alors que dans J même, cette manifestation paisible du dieu à Jacob se retrouve ailleurs, en cette relation de la fondation du sanctuaire de Bethel qu'on extrait de Gen. XXVIII, 11-19 et que nous avons citée au début du présent § B. Les deux histoires de fondation divine de Jacob, dans J, celle de XXXII et celle de XXVIII, n'en feraient-elles qu'une seule, et devrait-on les compléter l'une par l'autre ? Bien que cela n'apparaisse point évidemment, on sent tout de suite une sorte de parenté entre les deux histoires, et l'on ne s'étonne point que B. Luther ait cru reconnaître que le *combat divin* de Jacob avait pour théâtre, originairement, Bethel même[1].

Ed. Meyer ne veut point admettre cela. Plus généralement, il n'aperçoit pas que le Jacob du *combat divin*, localisé dans l'ordonnance du récit de J au voisinage du Jourdain et de l'embouchure du Jabbok, puisse avoir quelque chose de commun avec le Jacob fondateur de Bethel. Ses raisons doivent être attentivement examinées ; il semble qu'elles se classent de la manière suivante.

1° Peut-être trop attentif à la nature divine qui était celle de Jacob aux stades primitifs de son personnage, Meyer croit voir que sa lutte contre le dieu recouvre et déforme une légende

sacrifice, voir *Année sociologique*, II, p. 134 ; cf. Meyer, *Israeliten*, p. 59, et Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVII, 1909, p. 224.

1. Luther dans *Israeliten*, p. 109.

Digitized by Google

antérieure de *lutte entre deux dieux*[1], dont un autre reflet serait l'hostilité de Jacob et d'Esaü dès le sein de leur mère; d'après quoi rien là ne se retrouverait du Jacob fondateur. Mais Luther, qui expose fort bien que la nature divine de Jacob transparaît partout encore avec grande force[2], n'omet pas d'ajouter que « la divinité de Jacob paraît s'être effacée de très bonne heure dans la conscience des gens », et que « le vieux dieu cananéen, dans le même ordre, n'a passé chez les Israélites qu'en sa figure de héros[3]. » Tout à fait pareillement, d'ailleurs, Meyer lui-même ne fait-il point voir que le *combat divin* de Jacob est de mécanisme et de fonction identique à celui de Moïse[4], et n'est-il point clair, dès lors, le héros du *combat divin* de ce type étant un homme par définition, que le Jacob de cette histoire est seulement le protagoniste héroïque d'une légende de fondation ?

2° Meyer pose une démarcation tranchée entre le *Jacob de E*, fondateur de cultes dans la région à l'ouest du Jourdain (Sichem, Bethel, voir ci-avant), et le *Jacob de J*, très différent, plus ancien peut-être et nettement localisé aux abords du gué du Jabbok et de Gilead, où l'on ne trouve point de fondations de cultes, mais seulement des *éléments de légende héroïque*[5] : le *combat divin*, non loin du Jabbok, étant de ces derniers. Mais cette séparation de deux *Jacob*, l'un de J, l'autre de E, est-elle si nette et si sûre ? En même temps que le Jacob des légendes héroïques pures ou considérées comme telles, le document J ne possède-t-il point le Jacob fondateur de Bethel de XXVIII, 10-19 cité plus haut ? Et si Jacob, dans J, il ne saurait guère en être autrement, est conçu comme une personne unique, certaines des légendes *héroïques* supposées ne peuvent-elles être — tout aussi « héroïques », on le remarque bien — des histoires de fondations de cultes ?

La possibilité, la probabilité subsiste donc d'une relation

1. Meyer, *Israeliten*, p. 278-279 ; voir ci-avant, fin de notre § IV.
2. Luther dans ZATW, XXI, p. 60 et suiv.
3. Luther dans *Israeliten*, p. 109.
4. Meyer, *Israeliten*, p. 57-59.
5. *Ib.*, p. 277.

Digitized by Google

entre le *combat divin* et la fondation de Bethel. Y a-t-il moyen d'voir plus positivement la chose ?

Une indication d'importance singulière se rencontre, à ce qu'il semble, dans ce passage d'Osée, souvent remarqué, où le farouche orthodoxe de l'exclusivisme cultuel de Jérusalem bafoue le culte persistant de Bethel et la légende de son héros[1] : « Dès le sein maternel, Jacob sut l'emporter sur son frère ; en sa force d'homme il lutta avec Dieu ! Il lutta avec l'ange, et le domina, et l'ange pleura et lui demanda grâce ! Mais à Bethel il le trouva, et là il s'entretint avec lui. » On est immédiatement frappé de la netteté de l'allusion au combat divin dans l'esprit de la version ancienne de J, avec la victoire du héros sur le dieu, non de la version défigurée de E dans laquelle c'est le dieu qui frappe l'homme. Mais la chose s'explique sans peine. Osée, bien certainement, n'a point E sous les yeux, mais bien le livre de JE, qui a supprimé tous les autres ; et cette compilation avait conservé — nous verrons tout à l'heure de quelle source — que Jacob « avait lutté avec Dieu... et avait été vainqueur », l'ange ayant d'ailleurs, se sentant faiblir, imploré : « Laisse-moi aller, car le jour monte ! » Touchant le *combat*, comme on voit, tous les éléments du texte d'Osée sont déjà rassemblés là. Mais immédiatement après s'impose cette remarque très grave, que chez le prophète, la victoire de Jacob est suivie, comme d'une conséquence naturelle, de la manifestation du dieu à Bethel. C'est le lieu de nous demander, à la suite de Meyer[2], si Osée n'a point disposé d'un J original, plus complet que celui que nous arrivons à retrouver. Si dans un document pareil se trouvaient, ordonnés de même, les épisodes qui chez le prophète s'enchaînent avec simplicité, le problème qui nous occupe serait résolu par l'affirmative : le *combat* serait bien, dans la composition originale, l'acte initial et déterminant des manifestations paisibles du dieu à Bethel, c'est à dire de l'instauration du sanctuaire. En fait, il faut bien qu'Osée ait sous les yeux un J complet, perdu pour nous, à

1. *Osée*, XII, 4-5. Cf. *Amos*, V, 5, VIII, 14.
2. Meyer, *Israeliten*, p. 57.

Digitized by Google

moins d'aller croire que par delà toute documentation « livresque », il est directement renseigné sur Bethel très vivant à son époque, et sa légende. Car si la forme de tradition parvenue au prophète ne comportait pas déjà la liaison immédiate du *combat* et de *Bethel*, il faudrait que ce fût le prophète lui-même qui eût inventé ou déduit cet enchaînement, et par quelle opération y serait-il arrivé ? Le plus probable, à coup sûr, est qu'Osée travaille sur un livre[1] ; mais en tout état de cause, si sa caricaturale et mordante esquisse de l'histoire de Jacob et de Bethel donne l'impression de cohésion naturelle qui s'en dégage si curieusement, c'est forcément que cette cohésion est dans la légende même qu'il connaît et qu'il attaque.

Il semble permis, d'après cela, d'imaginer, par dessus JE, E et le J lacéré que seul nous avons, d'Osée directement au J primitif qu'on ne peut qu'induire, la restitution d'une légende de Jacob très pareille à l'originale légende de Moïse de Kadesh, l'agression du dieu et la victoire de Jacob précédant immédiatement l'apparition amicale du dieu à Bethel et l'entretien qui est, en ce lieu, le premier *acte de culte*. Et dans l'esprit de cet enchaînement, c'est bien à Bethel, comme Luther l'a compris, qu'il faut que le combat initial se place.

L'acquisition de ee résultat ne nous dispense pas de chercher à voir comment la légende primitive a été, sinon précisément coupée en deux, du moins comme dédoublée, dès J et à l'intérieur de J, d'après les deux J de XXVIII et de XXXII que nous avons cités plus haut. Nous avons déjà mis en parallèle, dûment séparés, le J et le E mélangés par le compilateur en XXVIII ; faisons de même, à présent, pour le *combat* de XXXII, où J et E, du fait du compilateur, s'entremêlent bien curieusement, E se superposant textuellement à son prédécesseur en quelques phrases.

Nous avons vu plus haut comment, d'après la séparation de Luther, se rétablissait le texte de J de 24 à 29. E répétait d'abord, en copiste : « 24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors

1. Reproductions textuelles très significatives du *combat*, de JE à Osée ; voir Meyer, *Israeliten*, p. 58, n. 1.

Digitized by Google

quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore »; et poursuivait comme il suit : « 25 *b* et l'emboîture de la cuisse de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui. 27 Il lui dit : Quel est ton nom ? Et il répondit : Jacob. 28 Il dit alors : Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec l'homme, et tu l'as emporté. 30 Et Jacob nomma ce lieu Pnuel, etc. 31 *b* [Et] lorsqu'il s'éloigna de Pnuel, etc. » Sous la plume de E, comme on voit, le sens de l'action s'est renversé, ce n'est plus Jacob qui frappe le génie inconnu, c'est ce dernier qui blesse Jacob ; mais l'écrivain, comme l'observe fort bien Ed. Meyer[1], n'a pas fait attention que dans ces conditions l'explication qui suit l'imposition du nom d'Israel, au v. 28: « Tu as lutté avec Dieu... *et tu l'as emporté* », n'était plus en accord avec le récit. La négligence est compréhensible, mais il est parfaitement clair que l'ensemble du dialogue 27-28 a été reproduit textuellement, par E, de J où il était bien à sa place : Luther a déjà vu la chose[2]. Le réemboîtement du passage dans J va d'ailleurs sans difficulté ; Jacob a demandé son nom au dieu, qui se dérobe et donne une simple bénédiction en place (gaucherie visible en la rédaction, qui décèle le remaniement de l'antique version où le dieu livrait son nom purement et simplement) ; on profite de la question posée par Jacob pour la lui faire retourner par le dieu : « Et toi donc, quel est ton nom ?... » et amener ainsi la décision divine touchant le nom d'*Israel* et son explication. Tout cela se verra sans doute plus nettement en le mettant sous la forme d'un tableau complet de séparation des sources :

XXXII. — *(les rééditions textuelles de E sont signalées entre crochets)*

J	E
24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore.	[24 Et Jacob resta seul en arrière. Alors quelqu'un lutta avec lui jusqu'à l'aurore.]

1. Meyer, *Israeliten*, p. 58, n. 1.
2. Luther dans ZATW, XXI, p. 74 et suiv. ; cf. *Israeliten*, p. 112.

Digitized by Google

J	E
25 *a* Et lorsqu'il (Jacob) vit qu'il ne pouvait le surmonter, il le frappa sur le nerf de la cuisse.	25 *b* Et l'emboîture de la cuisse de Jacob se démit, pendant qu'il luttait avec lui.
26 Il (l'inconnu) dit : Laisse-moi aller, car le jour monte. Mais il (Jacob) dit : Je ne te laisserai point, à moins que tu me bénisses.	
29 *b* Et il le bénit là-même[1].	
29 *a* Et Jacob demanda : Dis-moi ton nom. Il dit : Pourquoi demandes-tu mon nom ?	
27 [Mais toi-même,] quel est ton nom ? Il répondit : Jacob.	[27 Il lui dit : Quel est ton nom ? Il répondit : Jacob.]
28 Il dit alors : Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israel, car tu as lutté avec Dieu et avec l'homme, et tu l'as emporté.	[28 Il dit alors : Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israel, car tu as lutté avec Dieu et avec l'homme, et tu l'as emporté [2].]
	30 Et Jacob nomma ce lieu Pnuel, car, dit-il, j'ai vu la face de Dieu, et mon âme a été sauvée.
31 *a* Alors le soleil se leva.	31 *b* [Et] lorsqu'il s'éloigna de Pnuel, il boitait de la cuisse.....

1. Nous tentons une meilleure harmonisation des choses, en cette reconstruction de J, en faisant passer la dernière phrase de 29 en tête du verset, pour suivre immédiatement l'injonction qui termine 26 ; mais ce détail de restitution n'est point entièrement certain.

2. Pour mémoire : l'épisode de l'imposition du nom d'*Israel* à Jacob, reproduit (sans l'explication étymologique d'*Israel*) par P, en XXXV, 10, au cours des fragments du livre tardif qui s'entremêlent avec le texte de E de ce chapitre.

Digitized by Google

On voit qu'il ne reste pas grand chose à l'actif de la création de E. Il y aurait moins encore, si l'on devait admettre, comme fait Luther en dernier lieu[1], que le nom de *Pnuel* même, pour le lieu du combat, a été trouvé dans J. Cela n'est point impossible, tout l'épisode étant complètement détaché de Bethel dans le J du dernier stade que nous avons sous les yeux. La question de cette restitution est secondaire, toutefois, et nous pouvons la laisser de côté.

Ayant ainsi précisé et complété l'épisode de XXXII qu'on retrouve ainsi au J du dernier stade, nous pouvons reprendre l'autre passage de la légende de Jacob fondateur, celui du J de XXVIII que nous avons mis en parallèle, plus haut, avec le E correspondant dont le texte a été mélangé avec le sien par le compilateur. Juxtaposant les deux récits que présentait, en ces termes, un J sans nul doute très évolué déjà, on voit que, dissemblables par les détails, ils sont apparentés fondamentalement, quant à l'important objet de l'histoire, qui est la première manifestation de Iahve à Jacob, la prise de contact originale du héros avec le dieu ; et cette affinité est tout à fait évidente lorsqu'on remet le récit de XXXII, par la pensée, dans la forme première où Jacob obtenait le nom du dieu vaincu, c'est-à-dire sa révélation entière, et par suite instaurait immédiatement son culte, comme en l'autre récit de XXVIII — sinon dans J, du moins dans la version plus complète de E — on voit accomplir effectivement. Par ailleurs, la grande raison de vouloir fondre les deux épisodes de J dans un ensemble, réside toujours dans les brèves lignes d'Osée où le *combat* et *Bethel* paraissent se suivre en liaison. Une histoire unique, à un stade ancien de J, a-t-elle pu être organisée de la même manière ?

Nous entrons ici dans le domaine des restitutions hypothétiques. Mais à rapprocher les textes, et considérant que le *combat divin* appartient sans nul doute à une forme de composition très ancienne, on arrive à imaginer que la légende de la révélation de Bethel de XXVIII, en sa forme originale, com-

1. Luther dans *Israeliten*, p. 109, n. 2.

Digitized by Google

portait une scène initiale qui était précisément celle du *combat* de XXXII. A une certaine époque de l'évolution de la tradition, pour des raisons qui nous échappent, le *combat* du début serait venu à paraître déplaisant ; on l'aurait enlevé et transporté ailleurs, où il subsistait séparément, localisé à ***Pnuel***, peut-être, s'il est vrai que cette dernière localisation remonte à J comme Luther en exprime la certitude.

Une pareille image de la structure primitive de l'histoire reçoit une sorte de confirmation, de l'analogie de l'enchaînement original supposé et de la rupture subséquente, avec les objets et les phénomènes très parallèles que fait ressortir l'analyse restitutive de la légende de Moïse et de Kadesh. Nous renverrons, pour cela, à notre étude antérieure, en laquelle, travaillant après Holzinger, Baentsch, Luther et Meyer, nous avons reconstitué J de bout en bout, avec le texte séparé de E en regard, pour toute l'histoire dont la révélation du dieu et du lieu sacré à Moïse est le capital épisode[1]. Un coup d'œil jeté sur le tableau rappellera que le drame en question, chez Moïse, comprend deux scènes en succession immédiate, le *combat* d'*Exode* IV, 24-26 (J sans correspondance de E) et la *manifestation paisible* du dieu au Buisson d'*Ex.* III, 2 suiv. (versions de J et E mélangées) ; et l'on relèvera que la déchirure une fois effectuée, l'ordre des deux épisodes fut interverti — par quelle main ? — le *combat* rejeté à deux « chapitres », environ, au delà de l'autre scène. Or l'histoire de Jacob et de Bethel, si nous admettons que primitivement elle comportait, en scènes liées, l'épisode du combat de *Gen.* XXXII introduisant l'épisode de la manifestation paisible de XXVIII, a subi exactement la même coupure et la même intervertion des scènes une fois séparées. Par où l'on est conduit à se demander si ce tronçonnement de J, pratiqué si pareillement dans les deux cas, n'est pas l'œuvre du compilateur de JE, contraint par le fait que E ne comportait plus, du *combat*, que des traces déplacées et, par malheur, encore reconnaissables.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, et dans l'esprit général

1. Voir Weill, *loc. cit.* dans *Rev. des Ét. Juives*, LVII (1909), p. 214-222.

Digitized by Google

de notre hypothèse, on peut tenter de reconstituer le texte du J[1] probable qui fut sectionné et dont nous aurions les morceaux. Au stade très ancien auquel nous remontons, il est dans la vraisemblance de remettre en place, dans la scène du combat, la docile réponse du dieu qui livre son nom, accusant et acceptant sa défaite. Quant à l'ordonnance textuelle, on a l'agréable surprise de constater qu'une fois J dûment isolé, aux deux chapitres, comme on le fait en général et comme nos précédents tableaux le montrent, le texte de XXVIII se soude sans efforts et presque sans modifications à la suite du texte de XXXII. Observons seulement qu'il convient d'alléger XXXII, à la fin du passage, de l'épisode du nom d'*Israel* imposé par le dieu à Jacob ; il n'y a là bonne utilisation et bonne conclusion de la scène, qu'au stade où cette scène est déjà séparée de l'autre qui normalement venait à sa suite.

Ce que nous obtiendrons ainsi n'aura guère, on le comprend, que le caractère et la valeur d'une silhouette d'ensemble. Ses traits seront les suivants :

J[1] *reconstruit.*

XXXII, 24 Jacob, seul en un lieu où il passe la nuit, est attaqué par quelqu'un qui lutte avec lui jusqu'à l'aurore.

25 *a* Jacob, voyant qu'il ne peut le surmonter, le frappe sur le nerf de la cuisse.

26 *a* L'inconnu dit : « Laisse-moi aller, car le jour monte. » Mais Jacob dit :

26 *b* — 29 *(remis à l'état primitif de la narration et complété)* « Je ne te laisserai point aller, que tu ne m'aies dit ton nom ! » Et il répondit : « Iahve ».

31 *a* Alors le soleil se leva.

... (lacune ?)[1]...

1. Cf. la déchirure et la remise en place extrêmement semblables dans l'histoire de Moïse et de Kadesh, v. note précédente ; au sujet de quoi nous avons écrit (*loc. cit.*, p. 225) : « Il est possible que dans J reconstitué il ne nous manque pas grand'

Digitized by Google

XXVIII, 13 Et voici, Iahve était devant lui, et dit : Je suis Iahve, etc. La terre sur laquelle tu [te tiens], je la donnerai à toi et à tes descendants.
15 Et moi je serai avec toi, partout où tu iras, etc.
16 Et Jacob... dit : « Certes, Iahve est en ce lieu, et je ne le savais pas ! »
19 Et il donna au lieu le nom de *Bethel*.

Voici donc, pour autant qu'une induction probable permet d'entrevoir les choses, la matière et les lignes de la légende *israélite* de Jacob et de Bethel dans sa plus ancienne forme. Il nous reste à remonter d'un degré encore, et, puisque cette histoire de la fondation du sanctuaire de Bethel est une légende *locale, indigène,* usurpée pour Iahve par les Israélites une fois installés, à voir par quel artifice matériel l'adaptation a pu être faite, et comment la légende, dans l'esprit de nos reconstructions, se présentait au stade de *Bethel cananéen* ou *préiahviste.* Or cela est fort simple. Remarquons, à titre préliminaire, qu'au moment où cette adaptation israélite est effectuée, pour qu'elle ait un sens et soit possible, il faut que *Jacob* soit israélite d'ores et déjà, c'est-à-dire ait déjà pris rang, plus ou moins précisément, dans la lignée des ancêtres du peuple. L' « annexion » de Jacob est corrélative, dans l'ensemble des phénomènes, de celle de la légende de Bethel, mais il irait mieux que Jacob fût *israélitisé* par avance. Ceci fait, toutefois, et quant à la légende dans son entier, la composition *israélite* que nous avons sous les yeux suppose seulement deux opérations d'adaptation, effectuées sur un cananéen primitif :

1° On a substitué le nom de *Iahve* au nom original du dieu de la place, partout où ce nom se présentait dans le texte ;

2° On a, de première urgence, utilisé l'entretien amical de Jacob avec le dieu pour la fin très importante, très immédiatement cherchée, de la promesse divine qui fait titre pour la possession légitime du pays (XXVIII, 13, 15).

chose entre *Ex.* IV, 26 *a* et III, 2, peut-être une simple phrase telle que : *Et au matin, continuant sa route...* » Exactement de même dans le cas de l'autre reconstitution que nous effectuons ici.

Digitized by Google

De manière tout à fait semblable, mais probablement un peu plus tard, on a utilisé le même entretien pour sanctionner l'*israélitisme* de Jacob, en le faisant identifier, par la parole du dieu, à *Israel* lui-même (XXXII, 27-28). Cela était moins immédiatement nécessaire, et peut-être, comme nous l'observions tout à l'heure, le dialogue afférent entre Jacob et Iahve fut-il adapté à bien clore la scène du combat, une fois cette scène détachée de sa suite de l'apparition paisible. On n'oublie point, en tout cas, que l'équation Jacob = Israel suppose que Jacob est déjà mis rigoureusement à sa place généalogique comme père des tribus.

Pour remonter, d'après ce qui précède, de l'israélite au cananéen, il suffira d'ôter, du milieu de l'histoire, l'intercalation israélite *démonstrative* de XXVIII, 13, 15, et dans le surplus très cohérent qui reste alors, d'effacer le nom de *Iahve* et de rétablir à la place le nom original. C'est le lieu de rappeler que ce nom original, nous le connaissons sans doute, s'il est vrai, comme nous en avons pris note plus haut d'après les papyrus d'Éléphantine et plusieurs passages du texte biblique qu'ils éclairent, qu'au stade cananéen *Bethel* ne désigne point du tout la ville, mais est le nom du dieu lui-même.

La légende *pré-israélite* qui se dessine alors est de la forme que voici :

Cananéen sous-jacent.

Lambeaux de XXXII, de 24 *à* 31 (voir J^1 *reconstruit* ci-dessus) :

Jacob, en un lieu où il s'était arrêté pour passer la nuit, est attaqué par quelqu'un qui lutte avec lui jusqu'à l'aurore. Jacob l'emporte, à la fin, en frappant son adversaire sur le nerf de la cuisse. L'inconnu le prie : « Laisse-moi aller, car le jour monte ! » Mais Jacob lui dit : « Je ne te laisserai point aller, que tu ne m'aies dit ton nom ! » Et le vaincu répond : « Bethel. » Le soleil se lève.

Lambeaux de XXVIII, de 13 *à* 19 (voir J^1 *reconstruit* ci-dessus) :

... [Et comme Jacob, au matin, poursuivait sa route,]

Digitized by Google

> Bethel parut devant lui, et dit : « Je suis Bethel, le dieu de cette place, et je serai ton allié et ton protecteur désormais... » Jacob dit : « Certes, Bethel réside en cette place, et je ne le savais pas ! »

Et cela est suffisant. Jacob a conquis le dieu ; maître du nom divin et de l'oracle, propriétaire du domaine sacré, il est l'ancêtre de qui les gens de la caste sacerdotale du lieu tiennent leurs droits. Il est extrêmement probable que le drame héroïque de la fondation était organisé de même en d'autres places dont la légende, tout à fait détruite, n'est plus attestée que par le fait même de la fondation, à quoi l'on arrive à référer, par chance, quelque allusion, quelque vieux nom préservé dans l'enveloppe d'une histoire voisine.

(A suivre) Raymond WEILL.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Paul LEIDECKER. — **Débris de Mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la « Genèse »**. Étude de mythologie orientale. Un vol. in-8° de 111 pages. — Neuchatel, Delachaux et Niestlée 1921.

Cette étude d'un ancien élève de l'Ecole des Hautes Études a été accueillie comme thèse par l'Université de Genève ; c'est dire que l'ouvrage est solidement établi. Le sujet est d'un puissant intérêt, mais il ne va pas sans soulever de grosses difficultés. M. Leidecker ne prétend pas les résoudre toutes ; mais pénétré, à la lecture des neuf premiers chapitres de la Genèse, du rôle qu'y joue la Terre-mère, il a développé son idée et l'a étayée par des comparaisons tirées des littératures voisines, en particulier de la littérature grecque. Il cite souvent Jules Girard et s'élève contre l'opinion de ce dernier qui réservait aux poètes épiques grecs le privilège d'avoir conçu le drame grandiose de la nature.

Nous croyons fondé l'essentiel de la thèse de l'auteur, à savoir que la Terre était divinisée dans la mythologie cananéenne, qu'elle était très probablement adorée dans les sanctuaires de l'époque néolithique et que les Cananéens, après s'être emparés de la Palestine adoptèrent la religion des anciens habitants du pays. Il eut fallu toutefois marquer la profonde différence des manifestations cultuelles.

Cependant, il n'y a pas que cette notion cananéenne dans les neuf premiers chapitres de la Genèse et il faut convenir aussi que les arguments, dont use M. L. pour développer sa thèse, n'ont pas tous

Digitized by Google

la même valeur. Le commentaire de *Gen.*, II, 7 (p. 55 et suiv.) est typique. L'auteur se contente d'affirmer que la Terre est le « statuaire divin » et qu'elle « fit Adam poussière », ce qui est insuffisant et, à notre avis, erroné. Les cupules des pierres levées de Gezer seraient des ouvertures permettant à la divinité, vivant dans la pierre, de contempler la cérémonie du sacrifice (p. 17).

Une erreur ancienne, qu'on espérait définitivement abandonnée, considère Adam comme androgyne d'après *Gen.*, I, 27. Mais c'est une erreur encore plus grave de ne pas dissocier le chap. I du chap. II, d'admettre que celui-ci complète celui-là et de conclure que la création de la femme n'est que l'annulation du caractère androgyne de l'homme : « Les dieux renoncent à tirer un être de la matière brute. Est-ce aveu d'impuissance ? C'est possible. Il est plus vraisemblable qu'ils se bornent à perfectionner le premier type humain, les androgynes, race difficilement viable. »

Cette étude de mythologie orientale révèle chez l'auteur de très sérieuses qualités, mais elle pèche par manque de composition, aussi parce que l'auteur ne soumet pas ses propres idées à une critique assez sévère et que son imagination nous fait trop souvent perdre pied. Il plie tout, les textes au besoin, à deux idées principales, celle de la Terre-mère qu'il retrouve partout, et celle des pratiques sodomiques. A ce point de vue, l'étude du chap. IX de la Genèse conduit à des résultats invraisemblables. Certes ce chap. IX est riche en « débris de mythes cananéens »[1], mais ce ne sont pas ceux que l'auteur y a trouvés. Il eut été bon d'étudier de près les textes invoqués, comme par exemple le texte punique où il est fait mention de Hawwat divinité chthonienne (on ne nous dit pas où le trouver), car on en tire des conséquences lointaines : « Cette déesse est mère du genre humain. Or, comme les hommes ont été tirés du sol, nous identifions Eve avec la terre, en hébreu Adamah. Hawwa est donc un de ses appellatifs : elle est Eve en tant que créatrice des êtres animés, en tant que mère d'Adam et des races des autres âges » (p. 74). Noé aussi est considéré comme fils de la terre parce que *ish ha-adama* (*Gen.*, IX, 20.)

1. Nous avons tenté cette recherche dans *Cham et Canaan*, in *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1909, I, p. 221-230.

Digitized by Google

Ces quelques exemples suffisent à montrer que le travail de M. Leidecker, estimable en bien des parties, n'est qu'une esquisse que l'auteur aura intérêt à reprendre en la soumettant à une refonte complète, en comblant de nombreuses lacunes (il aura grand profit à lire le Folk-Lore dans l'Ancien Testament de sir James Frazer) et en s'imposant quelques sérieux sacrifices.

René DUSSAUD.

Joseph PLESSIS. — **Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté.** Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible. Un vol. in-8° de IV et 301 pages. — Paris, Geuthner, 1921.

Cette monographie groupe la documentation en textes cunéiformes, arabes du Sud, éthiopiens, phéniciens, araméens et bibliques qui visent la grande déesse sémitique. C'est là un travail considérable, fort bien mené et auquel on ne peut faire qu'un reproche c'est d'être lithographié et d'une lecture fort pénible pour les yeux. Nous ne doutons pas qu'une nouvelle édition vienne corriger bientôt ce défaut et nous donne un beau volume imprimé.

M. Plessis définit très justement le caractère fondamental d'Ishtar-Astarté comme présidant à la fécondité dans le monde et comme protectrice des humains jusque dans la tombe. Cette qualité de protectrice lui impose une allure guerrière. Elle revêt aussi un caractère astral et s'identifie généralement avec la planète Vénus[1]. Le caractère lascif qu'elle a pris, son rôle de « courtisane des dieux », sont fonctions d'une civilisation très raffinée et d'une vie trop facile qui remontent en Chaldée à une haute époque. L'évolution de la déesse-mère en déesse d'amour, « beauté sans voiles et sans réserve », se constate nettement à Chypre au cours de deux à trois millénaires[2].

Heureusement pour les civilisations orientales, la lutte contre

1. Pour être secondaire, ce caractère est très ancien. Il est excessif de dire, p. 266 que « les Cananéens et les Phéniciens ne paraissent guère s'être préoccupés des mondes célestes, sauf peut-être à une période très tardive. »

2. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans *L'Aphrodite chypriote*, *Revue de l'Hist. des Rel.*, 1916, I, p. 215-258.

Digitized by Google

certaines pratiques déprimantes du culte de la déesse fut vigoureusement menée bien avant que parurent les prophètes d'Israël. Aucun de ces derniers n'a trouvé des accents aussi prenants et n'a aussi habilement usé des croyances populaires (métamorphoses) que l'auteur de Gilgamesh VI. A côté de cette description des méfaits de l'amour-passion tracée par un grand poète, le Proverbe VII n'est plus qu'une anecdote. C'est de ce point de vue, croyons-nous, qu'il eut fallu marquer l'importance de ce morceau dans l'épopée babylonienne[1]. Il nous révèle une réaction morale qui n'a pas été sans portée puisque dans le code d'Hammourabi, par exemple, Ishtar ne fait nullement figure de divinité voluptueuse.

L'étymologie du nom d'Ishtar-Astarté résiste toujours aux explications les plus ingénieuses. N'est-ce pas là une preuve que ce nom est fort ancien, que ce culte plonge dans une antiquité que nos textes n'atteignent pas ? M. Plessis montre que le vocable n'est pas sumérien ; il appartient au fonds commun des peuples sémitiques.

En Babylonie, ce sont les rois d'Agadé, notamment Sargon et Naramsin, qui ont le plus contribué à développer le culte d'Ishtar. Des renseignements sommaires que l'on possède, on peut conclure que la déesse possédait déjà ses caractères essentiels. La prédominance des éléments sémitiques que marque l'avènement du premier empire babylonien correspond à un développement considérable du culte d'Ishtar qui supplante complètement celui de la déesse sumérienne Innina. « Les Sémites de l'époque de Hammurabi, probablement déjà ceux de l'époque précédente, trouvant dans la déesse sumérienne Innina des caractères et des attributs qui étaient ceux mêmes de leur propre déesse, complétaient la physionomie de celle-ci par des traits empruntés à l'autre. » L'une et l'autre sont dames de la bataille et du combat, maîtresses du monde, dames du ciel et de la terre, dames des oracles, filles de Sin et prennent pour symbole le disque stellaire. Cette harmonisation, ce syncrétisme se rencontrent tout au long de l'histoire d'Ishtar ; les distinctions locales ne sont possibles que lorsque nous sommes particulièrement renrenseignés sur le culte de la localité. C'est ainsi, par exemple, que

1. L'auteur, p. 80, n'y voit qu'un « récit gaillard. »

Digitized by Google

dans l'hymne bilingue (reproduit p. 69 et suiv.) en l'honneur d'Ishtar d'Agadé, on reconnaît des emprunts à l'Ishtar d'Uruk.

En réalité, il n'y a pas plusieurs Ishtar, fondamentalement distinctes, et M. Plessis croit à un type unique constitué par quelques traits caractéristiques auxquels se sont ajouté des traits secondaires qui, parfois, l'ont emporté. Il la définit comme étant essentiellement la « déesse de la vie » : la vie, elle la communique en tant que déesse de la fécondité et de la végétation ; — elle la défend et la conserve contre les maladies et les mauvais sorts, en tant que déesse qui écoute favorablement les incantations ; — elle la protège enfin contre les entreprises des ennemis en tant que déesse guerrière » (p. 81).

Un chapitre particulièrement utile est celui consacré à l'Arabie du Sud et à l'Ethiopie. Ici, qu'il s'agisse des pays de Ma'in, de Saba, de Qataban ou du Hadramaut, 'Athtar est toujours une divinité mâle. Par contre Shams, le soleil, est une déesse en Arabie méridionale et l'on tend même aujourd'hui — contrairement à notre identification avec la planète Vénus — à reconnaître Allat dans la déesse solaire. Les inscriptions, seuls documents à notre portée, fournissent somme toute des données assez maigres qui « ne permettent qu'une ébauche de la physionomie d''Athtar ; mais, si marqué que soit le contraste entre le portrait achevé de l'Ishtar babylonienne, et ce dessin à large traits, les deux figures marquent une ressemblance frappante » (p. 147).

Contre M. Nielsen, M. Plessis accepte avec D. H. Muller le témoignage d'el-Hamdani, à savoir que le dieu Ilmouqah était identifié à la planète Vénus, et par suite à 'Athtar.

Avec le pays d'Amurru (Syrie et Palestine), la documentation redevient abondante et variée. Encore l'auteur a-t-il pensé qu'il devait, en général, faire abstraction des documents grecs ou latins « relevant, dit-il (p. 162), des traditions tardives et reflétant des conceptions syncrétistes et récentes ». Cependant, le départ est assez difficile à établir et sujet à surprises. Ainsi nous savons aujourd'hui que l'identification de la Dame de Gebal avec Isis, affirmée par Plutarque et que, par suite, on pouvait estimer de basse époque syncrétiste, remonte au quatrième millénaire avant notre ère. Les découvertes de M. P. Montet, à Byblos, l'ont démontré et ainsi la

Digitized by Google

définition de la Dame de Gebal donnée par une tablette d'el-Amarna *ialt sha sharri bêli-ya*, c'est-à-dire déesse de mon maître le pharaon, prend une singulière valeur. M. Plessis, qui ne connaissait pas le résultat des nouvelles fouilles au moment où il publiait son ouvrage, a bien jugé que « la formule de Rib-Addi n'est pas complaisance ou habileté de vassal ».

Il faut noter qu'on a contesté la présence à Baetocecé de la « déesse ascalonite » (ad p. 161).

Le commentaire de l'inscription d'Eshmounazar nous paraît peu réussi. Conclure qu'Eshmoun est le « Ba'al de Sidon » et ajouter « ceci ne surprendra personne, car on sait qu'Eshmoun est au premier rang du panthéon sidonien », appelle de sérieuses réserves. M. Baudissin a écrit un gros ouvrage pour prouver le contraire et il eut fallu en présenter une réfutation, si sommaire fut-elle. Les arguments avancés ne nous ont pas convaincu et nous restons sur nos positions [1].

Plus que jamais, nous sommes persuadé qu'on fait fausse route en rapprochant 'Até (du complexe 'Attar'até, Atargatis) du dieu Attis, comme s'y sont efforcés Baethgen, Baudissin et Ed. Meyer. En dehors de l'argument décisif tiré des monnaies de Hiérapolis, il faut observer que 'Até n'est pas autre chose que la déesse 'Anat puisque les papyrus judéo-araméens d'Eléphantine établissent que cette dernière est la parèdre de Bethel, forme locale de Hadad[2]. 'Anat étant évidemment la graphie la plus ancienne, on voit qu'il est difficile de maintenir l'identification avec Attis, même en ayant recours au subterfuge du changement d'apparence que le dieu pouvait offrir après sa mutilation.

Si les auteurs classiques n'ont pas été simplement entraînés à des comparaisons qui témoignent de leur érudition plus que de leur souci

1. En dehors de nos *Notes de mythologie syrienne* et de *R. H. R.*, 1912, I, p. 362-367, elles sont résumées par la traduction d'un passage controversé de l'inscription d'Eshmounazar que nous lisons (*R. H. R.*, 1920, I, p. 88) : « Eshmoun, prince saint, qui a rendu l'âme dans la montagne », d'après *Psaumes*, XXXI, 10 et 11. Quant à la valeur de *shamim adirim*, un texte du premier siècle (*R. H. R.*, 1911, p. 335 et suiv.) nous paraît l'éclairer, aussi le *shamim roumim* des textes de fondation du temple d'Eshmoun pour lesquels nous avons proposé, *ibid.*, p. 336 note 3, une lecture un peu différente.

2. Voir nos *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 232-233.

Digitized by Google

d'exactitude, l'influence du dieu phrygien Attis sur les cultes syriens de Hiérapolis-Mabbog ne peut être que fort tardive. La preuve en est que, dans cette ville, les prétendus galles ne sont pas des prêtres et ne sont même pas en honneur : on leur interdit l'entrée du sanctuaire. En eût-il été ainsi, si le culte d'Attis s'était implanté de longue date à Hiérapolis? D'autre part, nous avons montré que l'*alektruon*, où par un calembour peu en situation les savants modernes ont voulu voir un galle, était un fonctionnaire dont le titre araméen signifiait à la fois « inspecteur » et « coq[1] », ce qui explique la traduction grecque de Lucien. Il faut donc renoncer à des rapprochements qui sont de simples mirages et faussent la nature du culte hiérapolitain.

Le chapitre consacré à « Astarté dans la Bible » est particulièrement développé. La recherche s'étend aux œuvres littéraires où l'on a soupçonné un emprunt aux légendes d'Ishtar ou d'Astarté. Les suggestions de Jensen concernant l'histoire d'Esther sont curieuses, mais peu décisives. Pour les rapprochements de H. Winckler et Stücken, le mieux est de les passer sous silence. Quant aux épithètes divines dont l'identité est si frappante en Babylonie et en Israël, M. Plessis en fournit une liste intéressante empruntée aux fidèles d'Ishtar et à ceux de Yahvé et voici sa conclusion : « On ne saurait nier, dit-il, que les auteurs sacrés, les prophètes spécialement, dans leur lutte incessante contre l'idolâtrie, aient pu attribuer au seul vrai Dieu des prérogatives nobles que les païens partageaient entre les multiples fantômes de leur panthéon; qu'ils aient pu relever parfois des épithètes prêtées aux fausses divinités, et en prendre occasion pour affirmer que ces attributs appartiennent en réalité à Jahvé et à Jahvé seul. »

La première partie que nous venons d'analyser, est consacrée au « Caractère d'Ishtar-Astarté ». La seconde partie de l'ouvrage concerne « le culte d'Ishtar-Astarté »; on y étudie le personnel du culte, les offrandes et sacrifices, les fêtes et cérémonies.

M. Plessis a non seulement très utilement groupé et discuté une masse de documents d'un grand intérêt, mais il nous paraît être arrivé à vérifier l'essentiel de sa thèse, à savoir l'unité fonda-

1. *Journal asiatique*, 1910, II, p. 645 et suiv.

Digitized by Google

mentale du type divin représenté par Ishtar, Astarté et 'Athtar. Il reconnaît — contrairement à la doctrine panbabylonienne — que cette divinité était « bien vivante » dès avant l'installation des Sémites en Babylonie.

René DUSSAUD.

S. EITREM et A. FRIDRICHSEN. — **Ein christliches Amulett auf Papyrus.** Kristiania, Jacob Dybwad, 1921, 31 p., in-8°.

Il s'agit d'une formule d'adjuration, destinée à assurer à une maison et à ses habitants protection contre tout mal et tous maléfices des mauvais esprits et des hommes (ἀπὸ παντὸς κακοῦ, ἀπὸ βασκασύνης, πάσης ἀερίων πνευμάτων καὶ ἀνθρωπίνου ὀφθαλμοῦ) et aussi contre les scorpions et les serpents. Elle est écrite sur un petit papyrus acquis au Caire, et qui a 10 centimètres de haut, sur 16 de large. Son origine chrétienne n'est pas douteuse, et elle n'est pas antérieure au IVe siècle. Les deux auteurs se sont partagé son étude : l'un a considéré le texte — il a 10 lignes — du point de vue de sa langue et de son contenu ; l'autre l'a commenté du point de vue de la théologie et de l'histoire des religions.

La formule s'apparente de très près à celle d'un papyrus d'Oxyrhynchus (VIII, 1152). Elle « *lie* » d'abord un démon qui a pouvoir spécial sur les scorpions et les serpents (Δέννω σε Σκύρπιε Ἀρτεμίσιε) et c'est lui qui est requis de garder la demeure ; elle invoque ensuite la protection du « *Seigneur, fils de David selon la chair, qui es né de la Sainte Vierge Marie...* » Le démon gardien est « *lié* » par les noms puissants de Dieu, de Salomon et probablement du Christ : la lecture des lettres χρ, à la fin de la première ligne, reste douteuse.

Le commentaire est nourri et satisfaisant. Un petit *excursus*, relatif aux pierres magiques, spécialement à celles qui portent le nom de Salomon, le complète, et deux reproductions photographiques l'illustrent. L'intérêt de la pièce tient surtout à ce qu'elle nous offre un bon exemple de syncrétisme populaire *pratique*. Les formules de la première partie sont païennes et juives et c'est à peine si la

Digitized by Google

juxtaposition du nom du Christ change leur caractère ; celles de la seconde partie, encore que d'intention magique, sont de forme orthodoxe correcte. L'auteur n'a pas été choqué d'accoupler la *dynamis* du nom du Seigneur à celle des noms réputés efficaces dans la magie judéo-païenne, pour faire « marcher » un démon comme il fallait.

Ch. GUIGNEBERT.

PRESERVED SMITH. — **A Short History of christian Theophagy.** Londres et Chicago. The open Court publishing Company, 1922, in-8° de 223 p.

Le titre est hardi ; le livre l'est aussi. Son auteur s'est proposé une étude purement objective, dans le champ de l'histoire comparative des religions, d'une pratique dont le christianisme a fait le centre de son culte et qu'il a dogmatisée. C'est en partant des débats du temps de la Réforme sur l'eucharistie que M. Smith s'est spécialement intéressé au problème ; il l'a étudié en remontant jusqu'aux origines de la théophagie, c'est-à-dire jusqu'à l'origine des religions. Il lui a semblé que les débats du moyen âge et de la Réforme n'étaient que des tentatives de rationalisation et d'explication modernisée du « ceci est mon corps » ; il fallait rechercher d'où venait le concept, ou le mythe, que l'expression enferme.

L'information est très étendue : la bibliographie n'occupe pas moins de 9 pages et, si elle n'est pas critique, elle est du moins assez complète ; je regrette pourtant de n'y pas trouver *Les mystères païens et le mystère chrétien* de Loisy. Pour M. Smith, la théophagie chrétienne remonte au temps où l'homme émergeait de l'animalité et c'est l'exemple le plus frappant du « conservatisme » de la religion. C'est en mangeant l'être divin — par exemple le *totem* — que le primitif absorbe son *mana* ; le chrétien ne fait, au fond, pas autre chose. D'ailleurs, au temps où l'eucharistie chrétienne s'est constituée, le repas sacramentel tenait une place de premier plan dans tous les mystères. — Toutes ces affirmations, d'ailleurs exactes, s'accompagnent d'un grand luxe de références à des textes qu'on

Digitized by Google

aimerait voir dater avant de leur faire si grande confiance en bloc. Le maniement de la méthode comparative demande beaucoup de circonspection et de prudence, si l'on veut qu'elle produise vraiment quelque chose. L'usage qu'en fait M. Smith me cause une certaine appréhension, que je ne crois pas injustifiée : il accepte les assimilations les plus hardies de M. S. Reinach et des comparatistes moins prudents que ce dernier, avec une intrépidité qui me fait peur, un peu. Il n'en reste pas moins que, dès son premier chapitre, qu'il intitule *Praeparatio evangelica*, les rapprochements bien choisis ne sont pas rares et éclairent un développement en soi quelque peu confus. Le second chapitre, *Paul et ses Summystes* tend à établir que c'est Paul qui a inventé l'eucharistie chrétienne ; il en a tiré le principe de son imagination, c'est-à-dire de sa révélation, et les éléments des Mystères. L'Apôtre n'a rien *reçu* du tout d'une tradition antérieure à lui sur la Cène: c'est du Seigneur lui-même qu'il tient l'interprétation qu'il en donne en 1 Cor. 11, 23 : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου..... Malgré l'opposition que rencontre Paul, et sur laquelle M. Smith appuie encore plus fortement que ne font, par exemple, Bacon et Loisy, son eucharistie finit par s'imposer au christianisme entier parce que la pratique de l'*agape*, du repas fraternel, a préparé le terrain pour elle.

Ces thèses s'appuient sur des textes qui ont du poids et des raisons qui ne sont pas sans intérêt ; toutefois j'hésite beaucoup à les accepter et, touchant leur point de départ, l'invention de l'eucharistie par Paul, je reste expressément sur la réserve. Il était trop fatal que la notion de *Seigneur Jésus* et l'interprétation de la mort du Seigneur en sacrifice rédempteur, conduisissent à la représentation eucharistique du « repas du Seigneur », pour que la révélation de Paul ait eu, en l'espèce, une telle initiative à prendre. L'Apôtre a probablement beaucoup plus *expliqué* et *commenté* qu'il n'a *inventé* à proprement parler, et c'est sur une tradition, sur des habitudes cultuelles, qu'il a *reçues*, c'est-à-dire trouvées dans le milieu chrétien hellénique où il s'est formé, qu'il a travaillé. Cette hypothèse prudente me paraît encore s'accorder mieux avec les textes que celle, bien plus radicale, de M. Smith. Je doute, par exemple, que l'idée que le texte de Luc 22 selon D, est un abrégé du texte primitif de l'évangéliste, arrangé, réorganisé à Ephèse en haine de Paul et pour

Digitized by Google

nuire à l'eucharistie paulinienne, emporte l'assentiment de la majorité des exégètes. En tous cas, elle n'emporte pas le mien et je demeure persuadé que c'est en D qu'est la forme primitive de Luc, du moins dans les versets 15-18.

En revanche, je crois très juste l'opinion — sur laquelle M. Smith insiste avec beaucoup de force — que l'eucharistie primitive est *réaliste* et que la transsubstantiation n'est pas du tout une invention du moyen âge. *Réaliste* et *magique* dans ses effets, c'est bien ainsi qu'elle apparaît dans les textes anciens ; je veux dire antérieurs au temps du triomphe ; ensuite l'idée de *Sacrifice* tend à y devenir prépondérante, sans pourtant effacer les caractères antérieurs. Les justifications de M. Smith sont, sur ces points-là, très satisfaisantes. Le chapitre III, sur la *Transsubstantiation*, est tout à fait intéressant en ce qu'il montre comment se développe le culte et ce que j'appellerais la théologie de l'hostie, dans le sens d'une espèce de fétichisme qui renforce encore le réalisme premier du sacrement. La correction de la *consubstantiation*, issue des scrupules rationalistes de l'École chez des docteurs comme G. d'Occam ou P. d'Ailly, et les efforts de la Pré-réforme contre la présence réelle, sont analysés ensuite (ch. IV) très brièvement.

La seconde moitié de l'ouvrage étudie la position de la question de l'eucharistie chez Luther, chez Carlstadt, chez Zwingle et Œcolampade, chez Schwenckfeld, chez Bucer, chez Melanchton, chez Calvin et chez les réformateurs anglais, autrement dit la controverse eucharistique entre les réformateurs, considérée surtout dans sa relation avec la représentation vraiment historique de l'eucharistie. Un dernier chapitre, intitulé *La dernière phase*, cherche à déterminer l'attitude que prennent actuellement les grandes confessions chrétiennes à l'égard du problème ; on y note justement que si les protestants sont en grande majorité zwingliens, c'est-à-dire symbolistes, ou rationalistes purs, au point de ne plus du tout comprendre les représentations primitives et authentiques, les catholiques, au contraire, essaient d'un *revival* de sacramentalisme et réalisent la prédiction de Léon XIII, suivant laquelle le culte de l'hostie doit être la grande dévotion du XX^e^ siècle. Tout cet ensemble n'est pas exempt de confusion, dans l'exposé de questions elles-mêmes confuses parce que les querelles personnelles y trouvent beaucoup

Digitized by Google

de place et que la gent théologique s'embrouille souvent dans ses subtilités ; il s'en dégage cependant une impression générale qui est nette et profitable. La brièveté des développements permet toujours au lecteur de les dominer et d'en tirer l'enseignement qu'ils comportent.

Au total, livre entièrement conforme à l'intention de son auteur : étranger à tout intérêt confessionnel, d'esprit et de ton parfaitement scientifiques, qui fait réfléchir, qui porte profit, lors même qu'on n'accepte pas ses vues, et qui, d'ailleurs, a raison pour l'essentiel de ses thèses.

Ch. GUIGNEBERT.

B.-J. KIDD. — **A History of the Church to A. D.** 461. Oxford, Clarendon Press, 1922, 3 vol. in-8° (I. *The Church in the heathen Empire*, VIII-558 p. ; II. *The Church of the christian Empire*, VI-471 p. ; III. *The fifth century to A. D.* 461, VI-448 p.).

Ce vaste ouvrage représente un travail considérable, un effort patient et consciencieux, qu'il convient d'abord de reconnaître et de louer. Il enferme la substance de vingt années d'un enseignement fondé sur une étude directe des textes et il apporte une moisson de faits très riche. Il faut le considérer comme une sorte de manuel très développé, qui, sur chaque question essentielle, donne, de première main, l'ensemble des références aux documents originaux, et qui permet au travailleur, ou à l'étudiant, de descendre immédiatement jusqu'aux sources. C'est là une innovation très heureuse et qui assure à cette nouvelle *Histoire ancienne de l'Église* une originalité parmi ses devancières. Ni Mgr Duchesne, ni M. Gwatkin, par exemple, pour m'en tenir à deux savants dont les livres ont, semble-t-il, fait hésiter M. Kidd à publier le sien, ne font plus que renvoyer à quelques textes caractéristiques pour étayer telle ou telle de leurs affirmations particulières. Ici, c'est tout l'exposé qui s'accompagne de ses justifications immédiates.

En revanche, les indications bibliographiques laissent beaucoup à désirer. Il est visible que, songeant surtout aux besoins des lec-

Digitized by Google

teurs anglais, M. Kidd ne s'est guère appliqué qu'à ne pas négliger la « littérature » anglaise de son sujet. Encore n'a-t-il pas pris soin de l'indiquer méthodiquement, de grouper, par exemple, en tête de chaque chapitre les quelques titres indispensables à connaître. Un ouvrage général perd beaucoup de son utilité s'il n'ouvre pas, par un emploi judicieux de la bibliographie critique, le chemin des études plus approfondies à toutes les curiosités qu'il sollicite. D'autre part, comme M. Kidd ne s'est pas délibérément interdit de citer — rarement d'ailleurs et quelquefois d'après la traduction anglaise — quelques étrangers tels Harnack, von Dobschütz, Loofs, Seeberg, Tillemont, Allard, Duchesne, Aubé, Nau, Tixeront, on se demande pourquoi il s'est montré si déplorablement discret dans ses références aux *livres capitaux* parus en Allemagne et chez nous. L'absence de tout rappel de la « littérature » allemande sur des sujets que l'érudition allemande a retournés sur toutes leurs faces a véritablement de quoi surprendre et choquer. Et c'est là, pour tout dire, une insuffisance très fâcheuse et que ne compense pas l'abondance de la bibliographie anglaise ; car, outre que, même très complète, elle ne saurait toute seule répondre à tous les besoins des travailleurs, elle n'est pas complète ici ; il s'en faut. Les livres qui s'inspirent de la critique libérale sont négligés. Je crains que ce ne soit pas par hasard. — Il y a encore, en effet, une autre insuffisance, frappante surtout dans le premier volume ; c'est celle de la critique. L'auteur est très conservateur et il l'est de telle manière, au regard de questions que des savants anglais ou américains, un Conybeare, un Bacon, un Kirsopp Lake et bien d'autres, ont pourtant fait avancer, que plusieurs chapitres de son livre sembleront, à juste titre, représenter un état de la science aujourd'hui périmé. Tout ce qui a trait à l'âge apostolique et à l'histoire primitive de l'Église, se trouve dans ce cas et fera certainement grand tort au reste dans l'esprit du tout lecteur compétent qui abordera l'ouvrage par son commencement. On n'a véritablement plus le droit, quand on se donne comme un savant uniquement soucieux de science, de présenter, comme l'a fait M. Kidd, la question des *Actes*, celle des *Pastorales*, celle de la littérature johannique, ou celle de la 1ª *Petri*. On n'a pas le droit non plus de rester tout à l'extérieur des problèmes, de décrire, par exemple, le baptême et l'eucharistie, sans les ratta-

Digitized by Google

cher à rien, sans les expliquer par rien, comme s'il s'agissait d'institutions chrétiennes autogènes, et identiques à elles-mêmes partout où il y a des chrétiens au 1er siècle (p. 35 et s.) ; ou encore de ne pas dire que l'expression *au nom de Jésus* pose une question qui dépasse le champ chrétien (p. 35) ; ou de traiter comme documents autorisés et faisant foi les listes épiscopales romaines (p. 125). C'est au point qu'on est presque surpris de lire (p. 53), que c'est un apostolat et non un épiscopat que Pierre a exercé à Rome. Comment parler encore de la gnose (ch. VIII), d'abord sans citer ni Bousset, ni de Faye, ensuite en la réduisant à n'être qu'une attaque contre la vérité chrétienne, menée par le paganisme, vers le milieu du IIe siècle ? C'est à peine si, de temps en temps, le plus souvent par une brève mention dans une note, nous apprenons que telle ou telle opinion est contestée ; il est rare que cette remarque porte sur plus qu'une question de détail. Ou bien un très gros problème n'est indiqué, ou plutôt frôlé, qu'en passant, tel celui du rapport de S. Paul et des Mystères (p. 307, n. 5). Assurément, sur les points discutés, ce premier volume ne donne pas l'état actuel de la science et il n'est pas un guide sûr pour un lecteur inexpérimenté. Sur les questions où, au contraire, l'accord est fait et où la tradition n'est pas en jeu, il présente un exposé qui manque un peu d'ampleur et d'originalité, mais sobre et généralement précis ; il donne aussi des analyses exactes et utiles des principaux documents utilisés. Les deux derniers volumes, où le traditionalisme de l'auteur se trouve beaucoup moins contraint par la critique, sont sensiblement meilleurs que le premier dans son ensemble. Ils sont appelés à rendre de très sérieux services. Il ne faut pas leur demander, à eux non plus, des vues très neuves ni très profondes, mais ils apportent une mise au point sage, claire et bien documentée d'une histoire compliquée et souvent confuse. C'est un mérite. L'esprit de l'ouvrage tout entier est assez exactement caractérisé par le fait qu'il se termine sans un mot de conclusion, sans le plus petit essai de synthèse. Je crois que le lecteur et l'étudiant français trouveront dans le livre de M. Kidd un complément très utile à l'*Histoire ancienne* de Mgr Duchesne, mais qu'ils feront bien de se servir du premier volume avec beaucoup de précautions et d'aller chercher ailleurs, par exemple dans le *Handbuch* de Krüger, les indications bibliographiques indispensables

Digitized by Google

et la véritable position scientifique des questions controversées.

Ch. GUIGNEBERT.

Maurice GOGUEL. — **Introduction au Nouveau Testament**. Tome III. *Le livre des Actes*. Bibliothèque historique des Religions. Paris, Éditions Ernest Leroux, 1922, in-12° de 376 p.

Encore qu'il porte le numéro III, ce volume est le premier d'une série de cinq, dont l'ensemble s'étendra à tout le champ du Nouveau Testament. L'ouvrage, fruit d'un long et patient labeur, conduit, par un homme passé maître en la matière, dans un esprit de probité scientifique parfaite, est appelé à rendre aux études chrétiennes les plus précieux services. A la vérité, il ne paraîtra pas aisément accessible *de plano* à un lecteur tout à fait inexpérimenté, mais, si j'en juge sur ce tome III, il sera pour l'étudiant un manuel excellent et pour le chercheur déjà débrouillé un guide très sûr. Il suppose qu'on a pris déjà de l'intérêt aux questions dont il traite et qu'on en possède une petite connaissance élémentaire ; mais, ces deux points acquis, il suffit à mettre en ordre et au clair l'ensemble complexe du problème qu'il s'est proposé. Il donne aussi tous les moyens d'en pousser plus avant l'étude dans toutes les directions qu'on voudra. M. Goguel n'a point cherché l'originalité des aperçus, mais la clarté, la précision, l'exactitude d'un exposé objectif. Son livre est bien tel qu'il a voulu qu'il fût : il est exact, précis et clair ; c'est un bon livre.

Il est bien possible que la publication, l'an passé, du magistral commentaire de M. Loisy ait été pour quelque chose dans le choix des *Actes* comme point de départ de cette *Introduction au Nouveau Testament*. Ce ne sera pas un des moindres services que notre éminent collègue aura rendu à la science chrétienne que d'avoir excité cette ardeur de production chez ses contradicteurs. Il est certainement le premier à s'en réjouir. En l'espèce, d'ailleurs, la contradiction ne porte que sur des points particuliers et elle part d'une admiration d'ensemble à laquelle je m'associe d'autant plus volontiers que, sur un assez grand nombre des détails contestés, ce n'est pas du côté de M. Loisy que j'incline. M. Goguel s'interdit les har-

Digitized by Google

diesses excessives, les hypothèses, séduisantes assurément, mais parfois aussi un peu effrayantes, les conclusions radicales où son prédécesseur s'est, me semble-t-il, trop complu ; il est toute prudence et toute circonspection. Je l'en loue ; c'est peut-être, au total, gagner du temps que de ne pas brûler les étapes.

Voici quelle est l'économie du livre : un premier chapitre sur *la tradition* étudie les questions relatives au titre des *Actes*, à leur place dans le canon du Nouveau Testament, à leur critique externe et à leur auteur supposé, le prétendu médecin Luc. — Un second chapitre résume l'*histoire de la critique* ; il évite le danger de se perdre dans le détail et, dans sa brièveté et sa clarté, il donne une idée très satisfaisante de la position et du développement de la question : tâtonnements, puis recherche des intérêts de l'auteur, puis recherche des sources — que l'expérience révèle illusoire — ; enfin étude des caractères littéraires du livre. M. Goguel a raison : il ressort de toutes les hésitations, des contradictions, des erreurs d'appréciation et de jugement qui constituent la matière de cette histoire, une impression réconfortante en ce que nous constatons que, peu à peu, les préjugés, les sentiments, mortels à l'étude objective, cèdent le pas aux préoccupations purement scientifiques et que c'est la vérité des faits qui finit par s'imposer. Elle se fixe, lentement mais sûrement, en propositions que fortifie chaque jour un peu plus l'adhésion d'un plus grand nombre de savants. — Le chapitre III étudie *le texte*, qui nous est parvenu selon deux recensions assez différentes pour qu'il ne puisse être question de simples variantes. Blass, suivi par des autorités considérables, les croyait toutes deux authentiques et considérait qu'elles représentaient comme deux éditions données par Luc lui-même. M. Goguel, tout en reconnaissant que le texte occidental — qu'il nomme β — peut, dans quelques cas particuliers, nous donner de meilleures leçons que l'autre, généralement reçu, le croit secondaire dans son ensemble. Les exemples qu'il choisit ne laissent pas de doutes. — Le chapitre IV étudie *les contacts littéraires* des *Actes* avec le troisième Évangile, avec les Épîtres pauliniennes et avec Josèphe. Sur le premier point, M. Goguel se contente de quelque remarques pour fonder son opinion que la relation en cause n'est pas aussi simple qu'on l'a quelquefois imaginé, comme serait, par exemple, celle d'un pre-

Digitized by Google

mier volume à un second dans un même ouvrage. Sur le second point, la conclusion est que l'auteur des *Actes* n'a pas utilisé les *Épitres*, qu'il a eu ses sources indépendantes d'elles et que, par suite, il n'a pu écrire au temps où les *Épitres* étaient si répandues et si vénérées déjà qu'il n'aurait pas été possible qu'il ne s'en inspirât pas. Cette considération conduit M. Goguel à dater les *Actes* de 90-95, *au plus tard*. Sur le troisième point, la dépendance des *Actes* par rapport à Josèphe, considérée comme certaine par un certain nombre de critiques, à la suite de Krenkel, est décidément rejetée sur des raisons considérables. — L'étude qui suit porte sur le *style et la langue*. En réalité le livre a *des styles*, et M. Goguel ne pense pas que la diversité des sources suffise à expliquer cette particularité ; il croit que l'art du rédacteur y est pour beaucoup, qu'en conséquence la différence de style n'est pas un critérium suffisant de la diversité des sources. Il n'y a pas beaucoup plus à tirer de l'étude du vocabulaire, pas même de la prétendue prédilection de Luc pour les expressions médicales. Ce qu'en dit M. Goguel est la sagesse même : si Luc a été médecin ce n'est pas son vocabulaire technique qui nous l'apprendra, car il ne sort pas de la banalité. *Le caractère littéraire du livre* est l'objet d'un examen attentif. Il est visible que le rédacteur ne s'est pas contenté de reproduire les documents dont il s'est servi ; il les a remaniés, assez bien pour qu'il nous soit pratiquement impossible de les distinguer et assez mal pour que nous ne doutions pas de leur existence. Il a du reste assez médiocrement dominé sa matière pour que l'on ne puisse vraiment pas parler d'un plan très net. Il ne semble pas probable que le fameux morceau en *nous*, le *Wirstück* des Allemands, ait constitué un récit particulier à lui seul ; il a parfaitement pu appartenir à une narration où il était juxtaposé à des morceaux à la troisième personne.

M. Goguel estime que l'auteur n'a pas cherché à établir une simple relation historique, mais qu'il ne s'est pas non plus proposé d'atteindre un but théologique précis ; c'est tout spontanément et tout naïvement qu'il a projeté dans le passé la situation ecclésiastique de son propre temps ; mais il a voulu servir les intérêts de la foi : en cherchant, dans une certaine mesure, à établir que le christianisme a droit à la protection de la loi romaine ; en racontant la marche triomphale de l'Évangile depuis Jérusalem jusqu'à Rome ;

Digitized by Google

en prouvant que c'est dans le christianisme que se réalisent les prophéties et que s'épanouit le judaïsme. Cependant ces remarques ne suffisent pas à rendre compte du vrai caractère du livre : il faut prendre parti entre trois hypothèses : *a*) ou nous possédons l'œuvre directe de Luc, rédigée par lui d'après des sources diverses ; *b*) ou nos *Actes*, d'abord rédigés par Luc, ont été ensuite remaniés profondément par un second rédacteur ; *c*) ou bien nous n'avons plus qu'un écrit rédigé par Luc, puis transformé par « l'auteur à Théophile » et finalement retouché, altéré par un remanieur postérieur. — Pour se résoudre à une décision, M. Goguel consacre deux chapitres à une *analyse critique du récit*. Cette analyse intéresse à la fois le texte et les interprétations qui en ont été données, spécialement celle de M. Loisy ; elle occupe à elle seule la moitié du livre. Elle est très attentive et généralement très pénétrante. Je n'en suivrai pas les détours ; il me faudrait entrer dans des détails qui ne seraient pas de mise ici et prendre parti à mon tour pour M. Goguel ou pour M. Loisy et parfois contre les deux. Ce qui revient à dire qu'en l'espèce les impressions subjectives jouent encore un rôle excessif et bien inquiétant. Je ne crois donc pas que M. Goguel ait absolument raison dans tous les cas, mais il est certain qu'il a très bien mis le doigt sur plusieurs faiblesses des conjectures de M. Loisy et qu'il sera indispensable désormais de conférer ses hypothèses à celles de son savant devancier avant que de décider soi-même.

Finalement M. Goguel prend position comme il suit : le livre des *Actes*, tel que nous l'avons, ne saurait être attribué à Luc ; seule la rédaction première peut lui être rapportée ; notre texte a été remanié par « l'auteur à Théophile » et le remaniement lui-même a été interpolé, peut-être par plusieurs mains. Aussi bien, semble-t-il, que le but de l'ouvrage n'ait pas l'unicité et la netteté que lui attribue M. Loisy, lequel arrive un peu artificiellement à donner à sa thèse une apparence de solidité en établissant un violent contraste entre l'œuvre primitive de Luc — qu'il est obligé d'imaginer — et le texte qui nous a été transmis et qu'il accable de son mépris.

Ce texte, rédigé probablement entre 80 et 90, on ne sait pas en quel lieu — il n'y a aucune raison de songer à Rome — ni en vue de quel public, ni, en vérité, dans quel but précis, ni exactement dans quel esprit, ce texte, dis-je, n'est pas susceptible d'être caracté-

Digitized by Google

risé, quant à sa valeur historique, par un jugement simple. Il est évidemment tendancieux ; il se sert de documents déformés et de traditions légendaires, mais il garde, par ailleurs, assez de valeur pour rester « l'une des bases les plus essentielles sur lesquelles repose l'histoire du christianisme ancien » (367). — Sans doute, mais, à mon avis, cette « base essentielle » est singulièrement chancelante et je trouve M. Goguel optimiste. J'ajouterai que si le rédacteur de M. Loisy, dans l'impudente conscience de ses falsifications, me semble trop noirci, celui de M. Goguel me paraît exagérément blanchi ; l'un est trop coupable et l'autre trop innocent. Je ne crois pas du tout que « l'auteur à Théophile » n'ait eu à se reprocher que de ne pas savoir s'abstraire de son temps, et que ses sources toutes seules, ou à peu près, soient responsables des altérations de la vérité que son récit consolide. Il n'a pas eu l'illusion d'être un historien ; apologiste il est et apologiste il a voulu être. J'accepte que M. Goguel ait retiré quelques débris utilisables des ruines accumulées par M. Loisy ; il ne m'a pas rendu, il ne s'est pas rendu à lui-même, confiance dans un livre que nous sommes heureux de posséder faute de mieux, mais — hélas ! — qui pose plus de questions qu'il n'en résout. Mieux vaut encore avouer et déplorer ses insuffisances que de courir les risques qu'il y aurait à les méconnaître.

Ch. GUIGNEBERT.

Kaarle KROHN. — **Skandinavisk Mytologi** (Olaus - Petri - föreläsningar). Stockholm (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag) et Helsingfors (Holger Schildts förlagsaktiebolag) 1922, 230 pp., cour. suéd. 4. 25.

M. Kaarle Krohn, professeur à l'Université de Helsingfors, a eu l'excellente idée d'éditer les conférences qu'il a faites à Upsal sur l'initiative de la Fondation Olaus-Petri. M. Krohn n'est pas un scandinavisant ; il est spécialiste du folk-lore finno-ougrien. En prenant pour sujet de ses recherches la mythologie scandinave, il a abordé sans prévention des problèmes nouveaux pour lui et il a essayé de les résoudre en utilisant de son mieux les données de sa spécialité.

Digitized by Google

C'est à ce point de vue que son opuscule mérite de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la mythologie scandinave ou simplement à la mythologie comparée.

La première partie est consacrée à la « mythologie inférieure » : c'est la moins originale. L'auteur est un animiste convaincu. La mentalité mystique qui peuple d'esprits toute la nature n'est en dernière analyse que « foi en la survie des âmes ». Il y a là une question de principe : la discussion en serait déplacée dans un compte rendu. Toutefois on s'étonne des interprétations rationalistes auxquelles l'auteur a recours pour développer sa thèse initiale. Il fait sans cesse appel à l'« expérience » humaine : la connaissance qu'on a aujourd'hui de la mentalité primitive invite à plus de circonspection. Par exemple, le triple séjour (terre, ciel, eau) qu'on assigne aux esprits est expliqué par les trois rites funéraires (enterrement, incinération, flottage). Je doute que cette explication (p. 29) trouve beaucoup de crédit.

On est frappé dès l'abord par la séduction qu'exercent sur M. Krohn les apparences étymologiques. Quand il parle des démons localisés (p. 37 et souvent), il les appelle « maîtres » de tel ou tel lieu (en suédois *rådare*), reprenant à son compte l'étymologie traditionnelle qui unit arbitrairement le substantif *rå* « démon » et le verbe *råda* « être maître de ». Encore peut-on invoquer ici que toute étymologie populaire contient un certain enseignement. Mais il y a des erreurs plus graves. On sait que le nom du « dragon » repose dans tous les dialectes germaniques sur un vieil emprunt au latin *draco*. Pour une raison qui échappe aux linguistes, M. Krohn isole le danois *drage* et l'allemand *drachen* qu'il rapporte au verbe « tirer, porter » danois *drage*, allemand *tragen* (p. 47) : cela est grave, car cette erreur étaie toute une théorie.

Les trois quarts de l'ouvrage sont consacrés aux dieux, à l'histoire de leur culte et de leurs mythes: c'est la partie qu'on lira avec le plus d'intérêt. Il s'agit là de problèmes capitaux. Les solutions de M. Krohn sont plus téméraires que nouvelles, elles continuent la pensée de Bugge, mais avec une passion et une science tout à fait originales.

M. Krohn montre tout d'abord que le panthéon scandinave s'est peuplé peu à peu de dieux étrangers. Les uns sont venus de très

Digitized by Google

loin comme Njord et Skadi, Freyr et Freyja qui reflètent en dernière analyse le couple assyrien Istar et Tammuz. Le culte des dieux de la fertilité a son origine dans la région du Tigre et de l'Euphrate, pays de civilisation agricole, et la conception même de ces couples incestueux suppose un emprunt (p. 63 sqq.). Le défrichement de la Scandinavie a créé sans doute des besoins religieux nouveaux. Sur ce point, Krohn a raison. Sur d'autres, il exagère manifestement. Il prétend que les Germains n'avaient pas de dieux incarnant les forces de la nature : ils n'adoraient que des plantes ou des arbres, et ce culte s'adressait sans doute aux âmes qui les habitaient (p. 81). Son explication du culte de Thor qui dériverait en réalité du culte du gland de chêne (p. 75) montre à quelles invraisemblances M. Krohn se laisse entraîner par la rigueur de son raisonnement. D'autres dieux sont venus de la Germanie méridionale. C'est le cas d'Odin, emprunté aux Saxons. On admet généralement que le mythe de la guerre des Ases et des Vanes reflète le conflit religieux causé par l'invasion d'Odin, dieu étranger. M. Krohn interprète ce mythe d'une façon nouvelle qui paraît très plausible. A Odin il substitue Thor, l'Ase par excellence, dont la popularité grandissante a dû heurter le culte plus ancien des Vanes (p. 96 sqq.). L'auteur pense que le dieu Tyr est venu du Sud comme Odin : cela me paraît une hypothèse gratuite. Les arguments invoqués prouvent au contraire qu'il s'agit d'un culte fort ancien dont les traces sont presque effacées.

Les chants de l'Edda sont la pierre d'achoppement de toute critique mythologique. L'attitude de M. Krohn a le mérite de la netteté. Les Chants des dieux sont selon lui un genre littéraire récent, une innovation qui n'est pas antérieure à l'âge des Vikings. A date plus ancienne, on ne chantait pas les dieux, mais les héros historiques dont le souvenir remontait à la migration des peuples (p. 218). Ce point de vue se justifie très bien. Il est certain que les Chants des héros constituent la partie la plus archaïque du recueil eddique. Il y a là une indication précieuse. Mais M. Krohn en tire une conclusion que n'impliquent pas les prémisses : les mythes de l'Edda ne comportent presque pas d'éléments anciens, c'est une tradition nouvelle qui a puisé toute sa substance dans le folk-lore de l'Europe chrétienne. On reconnaît là une thèse ancienne, celle de S.

Digitized by Google

Bugge et de E. H. Meyer : M. Krohn la reprend avec une méthode nouvelle, mais aussi avec un radicalisme outrancier qui met en garde contre la valeur des résultats.

Je suis loin de croire à la « pureté » de la tradition eddique. Et tout le monde reconnaît aujourd'hui que certains mythes (celui du frêne Yggdrasil par exemple) comportent une bonne part d'éléments chrétiens. Mais M. Krohn, plus zélé que S. Bugge lui-même, refuse de croire à un noyau ancien, si petit soit-il. L'exagération est évidente. Si étendus qu'ils soient, les emprunts se cristallisent le plus souvent autour d'une tradition indigène. Dans les mythes de Balder et de Heimdall, M. Krohn ne veut voir que des légendes chrétiennes dont le héros, sous des noms divers, est Jésus lui-même. Tous les mythes eddiques lui sont suspects ; il n'excepte pas ceux qui se rapportent au dieu Thor. La « quête du marteau » n'est que la variante d'une légende catholique répandue dans toute l'Europe et le mythe des boucs qu'on tue et qui ressuscitent reflète en dernière analyse le conte de Philémon et Baucis.

Cette fureur iconoclaste ne m'indigne pas. Tout scepticisme est salutaire : il fait reviser les idées reçues. Mais l'auteur ne s'étonnera pas que la réflexion éveille à son endroit un peu de méfiance et beaucoup de critique. La chaleur de sa conviction invite à la méfiance, car elle limite visiblement la liberté de son jugement. Il faut être bien prévenu pour voir dans la *Lokasenna* une satire de style chrétien (p. 145). Rien n'est plus indigène que le ton de ce chant eddique et M. Erik Noreen a montré récemment qu'il faut y voir une intensification épique de la *nîdvîsa* scandinave. D'autre part, l'auteur a beau s'en défendre, il aime les combinaisons verbales qui étaient l'une des faiblesses de S. Bugge. Des rapprochements comme celui de *Jurdan* et de *Urdr* (p. 112), des explications comme celle de la périphrase poétique « tête de Heimdall » (p. 136) ruinent l'édifice qu'on prétend élever sur un fondement si frêle.

Reste la méthode qui constitue la véritable originalité de ce travail. Dans la préface, M. Krohn remarque justement que l'erreur de S. Brugge avait été d'expliquer des mythes par des documents littéraires. En sa qualité de folkloriste, M. Krohn n'a recours qu'aux traditions populaires. C'est un progrès notable : entre les *Études* de Bugge et le présent ouvrage, il y a tout le mouvement du folk-lore

Digitized by Google

scandinave des dernières années, les travaux d'Axel Olrik au Danemark, de Julius Krohn en Finlande. Même si l'auteur semble trop prompt à tirer de la méthode comparative du folk-lore des résultats qu'elle n'est pas encore en état de fournir, cette méthode assure à son petit livre une valeur réelle : elle ouvre des perspectives qui semblaient fermées à la mythologie.

Maurice CAHEN.

Erich JUNG. — **Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit.** Munich (J.F. Lehmanns Verlag) 1922, in-8°, 394 pp.

L'auteur s'est proposé dans cet ouvrage d'interpréter un certain nombre de monuments figurés de l'Allemagne médiévale. Son travail s'inspire de deux idées. D'une part, il prétend faire de l'archéologie le complément indispensable du folk-lore, ce qui est fort légitime. D'autre part, il espère retrouver sur le granit impérissable une « mythologie allemande » par ailleurs disparue, ce qui est pour le moins osé. Il est convaincu que les dieux et les mythes « germaniques » ont, en Allemagne, survécu à la conversion. La tradition populaire, indifférente aux apports étrangers, les a pieusement conservés et les artistes du moyen âge les ont utilisés avec une naïveté touchante.

Tel maître sculpteur du XIIIe siècle, chargé d'orner une chapelle construite sur l'emplacement d'un bois sacré où les anciens Alémans adoraient leur dieu *Zîu*, a pris soin d'exorciser la divinité païenne en gravant dans certains caissons de l'église le symbole même de cette divinité, la rune qui porte son nom. Cet exemple donne idée de la méthode employée. M. Jung prête à son sculpteur du XIIIe siècle un savoir runique qui n'est pas sans surprendre : les contemporains de Charlemagne avaient si bien oublié les runes qu'ils se mirent à l'école d'Alcuin. Le mouvement de curiosité que la renaissance carolingienne provoqua en faveur de l'écriture runique fut très superficiel ; il n'a laissé de traces que dans les manuscrits du IXe siècle. Comme *Zîu*, dieu de la guerre, est le dieu de l'épée, M. Jung s'imagine que la rune qui porte le nom du dieu (rune 17) représente

Digitized by Google

aussi son attribut. Quand on n'est pas soi-même runologue, il vaudrait mieux consulter de bonnes autorités. Si l'auteur avait ouvert le *Reallexikon* de Hoops à l'article *Runenschrift*, il aurait évité cette interprétation hiéroglyphique et bien d'autres niaiseries qui font sourire.

Certains incrédules ont contesté l'authenticité de l'eschatologie eddique. M. Jung n'est pas de ceux-là. Sur une colonne du XII^e^ siècle, il retrouve la scène où Vidar, fils d'Odin, écarte les mâchoires du loup Fenris, le monstre de l'apocalypse scandinave. Armé de l'*Edda* et de la *Gylfaginning* de Snorri, M. Jung retrouve en Allemagne des choses fort surprenantes. Il est inutile de multiplier les exemples et de critiquer le détail. Mieux vaut dénoncer les postulats d'où part l'auteur.

Au scepticisme radical de M. Krohn, M. Jung oppose la « foi du charbonnier ». Il accepte en bloc tous les mythes des Eddas, de l'ancienne et de la nouvelle. Bien mieux, l'Allemagne n'ayant pas conservé sa mythologie, il lui annexe brutalement celle de la Norvège et de l'Islande. Ce n'est ni par étourderie ni par naïveté d'autodidacte, c'est de propos délibéré. Il est convaincu que la matière mythique de l'Edda est d'origine allemande. La Scandinavie a bien emprunté à la Germanie méridionale tout le cycle héroïque des Nibelungen, pourquoi n'aurait-elle pas reçu de l'Allemagne ses mythes divins ? « Dass die Sagen, die uns in der Edda erhalten sind, aus dem germanischen Haupt-und Mutterlande, aus Deutschland, stammen, ist ja nicht mehr zweifelhaft » (p. 67). Devant une conviction si solide, fondée sur de si bons motifs, la critique perd ses droits.

Il y aurait quelque malice à insister sur le chauvinisme naïf — et effrayant — de l'auteur ; il s'étale à toutes les pages. Je ne le signale ici que parce qu'il fausse les résultats d'une enquête qui eût été intéressante. Le travail scientifique suppose un amour sincère de la vérité, exempt de tout préjugé et de toute passion.

Maurice CAHEN.

Digitized by Google

Hugo JUNGNER. — **Gudinnan Frigg och Als härad.** En studie i Västergötlands religions-, språk-och bebyggelsehistoria. Thèse de l'Université d'Upsal. Upsal 1922, in-8°, 416 pp. — 4 cartes.

Sous le titre modeste de *La déesse Frigg et le canton d'Als en Vestrogothie*, l'ouvrage de M. Jungner apporte une contribution importante à l'histoire de la religion des Germains. Importante plus encore par la méthode que par les résultats obtenus. A l'ancienne « mythologie » des manuels, fondée toute entière sur des témoignages littéraires on voit se substituer une science nouvelle qui combine de la façon la plus heureuse les données de la toponomastique et celles de l'archéologie.

L'auteur part d'un tout petit fait. Il existe en Vestrogothie, à 30-40 kilomètres de distance, deux noms de lieu *Friggeråker* et ce nom signifie de façon certaine « le champ consacré à la déesse Frigg ». Dans les deux régions, cet ancien lieu de culte est flanqué de 4 localités qui portent les mêmes noms. Cette répétition d'un groupe de 5 noms de lieu ne peut être l'effet d'une coïncidence ; elle ne s'explique guère que par une émigration. Une tribu, obligée de changer son habitat, a transporté dans un pays voisin son lieu de culte et y a reporté le nom de ses villages. En combinant les résultats de la toponomastique et de l'archéologie, M. Jungner est en mesure d'affirmer que l'émigration s'est faite en direction du canton d'Als, environ un siècle avant notre ère. Ce résultat est précieux : il enseigne que le culte de Frigg existait à cette époque dans cette région de la Vestrogothie.

D'autre part, on constate vers la même période dans les sépultures de la Suède méridionale, l'arrivée d'un courant religieux venu du Sud. La faucille devient un élément ordinaire du matériel funéraire ; les armes disparaissent. Si l'épée ne surprend pas dans la tombe d'un guerrier, la présence d'une faucille ne s'explique que s'il s'agit d'un symbole religieux. Or, on sait de façon formelle par exemple par le cor de Gallehus que dès le début de l'âge de la migration des peuples la faucille était l'attribut d'une divinité scandinave.

Il ressort de ces faits que cent ans avant notre ère, dans les régions fertiles de la Scandinavie méridionale, notamment de la Vestrogothie, on adorait une divinité dont la faucille était l'attribut. Tout

Digitized by Google

ce qu'on sait des rites de la fertilité à cette époque ancienne invite à penser que la divinité en question faisait partie d'un couple divin. Ce couple comprenait la déesse *Frigg* à laquelle était consacré le champ cultuel de *Friggeråker* et probablement le dieu **Friggi* dont le nom n'est attesté que bien plus tard par Adam de Brême sous la forme *Fricco*. Selon M. Jungner, le dieu **Friggi* est, sauf le nom, identique au dieu *Freyr* qui joue un rôle important dans la mythologie suédoise et est resté jusqu'à la fin du paganisme le « dieu des Suédois ».

Le courant religieux qui met la faucille dans les sépultures scandinaves vient du Sud : cela n'est pas surprenant. Vers 200 av. J.-C., les tribus germaniques étalées dans l'Europe orientale formaient une chaîne continue de la mer Baltique à la mer Noire. C'est par leur intermédiaire que des cultes nouveaux ont été transmis aux Germains du Nord. On s'accorde à reconnaître qu'il y a dans la religion germanique, dès l'époque de Tacite, des éléments orientaux. Il semble bien que le culte de *Nerthus* soit d'origine orientale, comme en général tous les cultes des dieux de la fertilité. En 1920, G. Neckel avait cru retrouver dans la déesse Frigg des traits empruntés à Aphrodite, Isjtar et Isis. M Jungner pense que le culte de **Friggi-Frigg* est imité de celui de Priape. Dans l'ensemble, sa démonstration est solide. Sans faire particulièrement état de la statue de *Fricco* qui figurait *cum ingenti Priapo* parmi les trois statues du grand temple d'Upsal à l'époque d'Adam de Brême, l'auteur signale entre Priape et Frigg(i) une série de ressemblances jusque dans le détail du culte. La plus frappante est la faucille qui était l'attribut de Priape, dieu des jardins. D'abord très limité, le culte de Priape s'est répandu dans le monde oriental vers 300 av. J.-C. Si l'on combine la date de cette expansion religieuse et la date des migrations germaniques vers l'Est, il est vraisemblable que les Germains ont fait connaissance du dieu antique vers la fin du III^e^ siècle ou au II^e^ siècle avant notre ère. M. Jungner s'efforce de jalonner le cheminement du culte nouveau dans la Germanie orientale, chez les Lugiens, puis chez les Esthoniens. Il incline à penser que le premier *Friggeråker* de Vestrogothie date de 150 ans av. J.-C., soit une génération environ avant la migration locale qui fournit le point de départ à son étude.

Cet ouvrage doit beaucoup à S. Bugge. Dès 1904, Bugge avait

Digitized by Google

émis l'idée que le culte de Fricco et de Frigg prolongeait celui de Priape, mais ce n'était qu'une hypothèse ingénieuse. M. Jungner a eu le grand mérite de la vérifier par des faits. Il est désormais acquis que les Germains ont reçu de la mer Noire le culte des divinités phalliques.

Il reste toutefois bien des points obscurs. Très habile à montrer la filiation des faits historiques, M. Jungner est moins heureux quand il essaie d'établir la généalogie des noms divins. L'emprunt de certains rites ne suppose pas nécessairement qu'on a emprunté le nom de la divinité. Or, c'est l'idée directrice de sa démonstration. Il suppose que le nom **Friggi* procède directement de celui de Priape germanisé d'abord en **Prijan-*, puis adapté en **Frijan-* sous l'influence du mot indigène **frijjō-* « épouse » devenu le nom (Frigg) de la déesse correspondante. Mais comme le nom **Friggi* se trouvait « isolé » dans la langue, il a été remplacé par *Freyr*, sauf à se maintenir sporadiquement dans certaines régions où Adam de Brême a pu le recueillir au XI^e siècle. Tout ce raisonnement paraît peu solide. Les faits que l'auteur expose avec une entière bonne foi parlent un autre langage. Le nom **Friggi* n'est attesté qu'au XI^e siècle sous la forme latinisée *Fricco* dont l'explication est difficile (p. 228). D'autre part, les nom de lieu attestent un dieu *Freyr*; **Friggi* y est inconnu. Tout se passe donc comme si la déesse Frigg et le dieu Freyr étaient plus anciens que le dieu supposé **Friggi*. Ce n'est pas une vaine hypothèse; l'auteur lui-même fournit des arguments pour l'étayer. Il remarque (p. 237) que les Germains avaient, à date ancienne, une préférence marquée pour les déesses de la fertilité. Il explique ailleurs (p. 137 sqq.) que le mariage cultuel — ἱερὸς γάμος — était le centre du culte des Vanes et que l' « épousée » sous le nom de **frijjō-* (qui a donné Frigg) y jouait le rôle le plus important. Il y avait là des données précieuses. On regrette que l'auteur n'ait pas tiré des faits la conséquence nécessaire et que dans son exposé si solide, si nouveau, il ait admis des combinaisons verbales qui portent la trace d'une méthode aujourd'hui déchue.

Maurice CAHEN.

Digitized by Google

Karl v. AMIRA. — **Die germanischen Todesstrafen.** Untersuchungen zur Rechts-und Religionsgeschichte (= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch - philologische und historische Klasse, XXXI. Band, 3. Abhandlung). Munich 1922, in-4°, 416 pp.

Cet ouvrage annoncé depuis dix ans (cf. le *Grundriss des germanischen Rechts* du même auteur, 3e éd. [1913], p. 241, note) représente l'effort de toute une vie. Après avoir réuni une documentation vraiment étonnante, M. v. Amira entend démontrer de façon définitive le caractère religieux de la peine capitale chez les Germains.

Ce problème qu'il aborda pour la première fois en 1876 est fort compliqué : il touche à l'histoire du droit et à celle des religions. Les historiens du droit ne sont pas d'accord sur la donnée initiale. Les uns affirment, à la suite de M. v. Amira, que les Germains appliquaient normalement la peine capitale ; les autres prétendent, avec H. Brunner et R. Schröder, qu'ils l'ignoraient en tant qu'institution juridique, que la « mise hors la paix» était le châtiment suprême du droit germanique. Les historiens de la religion ont donc le choix entre deux théories : selon celle qu'ils adoptent, ils interpréteront de façon différente les sacrifices humains attestés partout dans la Germanie. Mogk, qui nie l'existence de la peine de mort, a souligné le caractère exclusivement religieux de tous les sacrifices humains. M. v. Amira, au contraire, s'efforce de prouver que certains de ces sacrifices avaient de plus un caractère juridique : c'était l'exécution rituelle d'une sentence capitale.

La plus grande partie de ce travail ressortit à l'histoire du droit. L'auteur analyse les crimes qui entraînent la peine de mort, il décrit avec une érudition prodigieuse les 13 supplices attestés dans le monde germanique, il en étudie l'âge, l'extension géographique, la répartition selon la nature du crime ou la personne du criminel. Mais toute cette enquête minutieuse a pour but d'étayer la doctrine religieuse exposée dans deux chapitres (pp. 198-235) qui seuls intéressent ce compte rendu.

L'exécution d'une sentence capitale a, dit l'auteur (p. 198), un double caractère : c'est un acte juridique, mais aussi un acte du culte. Sous cette forme très générale, la proposition n'a rien que de raison-

Digitized by Google

nable ; elle s'accorde très bien avec ce que l'on sait des origines religieuses du droit pénal primitif. Mais quand M. v. Amira entreprend de démontrer dans le détail que tous les supplices germaniques ont été à l'origine de véritables « sacrifices », il s'aventure sur un terrain bien glissant. L'esprit précis du juriste semble d'ailleurs s'être rendu compte (p. 232) de la hardiesse de tant d'hypothèses fondées sur de simples combinaisons.

L'auteur analyse le cérémonial de chaque supplice ; il en énumère les éléments essentiels et prétend démontrer qu'ils ont une origine religieuse ou qu'ils s'expliquent par des représentations religieuses. Il y réussit le plus souvent, mais le procédé est dangereux. Malgré l'admirable sûreté de son érudition, M. v. Amira se laisse entraîner plus loin qu'il ne convient. On s'étonne par exemple de ses spéculations sur la forme de la rune anglo-saxonne *ear* (p. 211) ou de l'interprétation manifestement abusive de la locution scandinave *i hel* (p. 219). Mais ce sont là peccadilles dues à l'ardeur de son zèle. L'explication du détail est en général excellente, mais elle ne permet pas les conclusions que l'auteur en tire. C'est la méthode qui prête à la critique : elle fausse les résultats obtenus.

La méthode employée suppose que l'auteur n'a pas une conception suffisamment précise du phénomène religieux qu'il se propose d'étudier. Tout sacrifice est défini par un rituel. Qui dit rituel, dit système cohérent dont toutes les parties se commandent. Mais où retrouver la trace de ce rituel? le plus souvent il n'est pas attesté pour l'époque païenne et on ne saurait le retrouver sous une forme originale dans les supplices du moyen âge. M. v. Amira prétend retrouver du moins des traits caractéristiques, des « rites » qui permettent des inductions. Une analyse de ce genre est pleine de pièges ; elle ne saurait se défendre en bonne méthode. Chacun des « rites » analysés peut s'expliquer isolément et se rapporter à des conceptions religieuses ou magiques. Leur juxtaposition ne prouve rien ; il faudrait démontrer la cohésion du système dont ils font partie. L'auteur ne tente jamais cette démonstration.

Les pages qui traitent de la pendaison sont parmi les meilleures. Dans ce cas spécial, on sait que l'on pendait les victimes consacrées à Wodan et les renseignements précis qu'on a sur le culte de ce dieu permettent une synthèse des détails. Mais le plus souvent, on

Digitized by Google

ne sait pas à qui s'adressait le prétendu sacrifice (cf. pp. 200, 215, 219), on ignore tout du rituel primitif : la méthode inductive a alors des inconvénients qui sautent aux yeux. La roue était sans doute un ancien symbole du culte solaire : mais ce fait, même combiné à plusieurs autres, ne prouve pas que le supplice de la roue continue un sacrifice païen (pp. 204-207). De même pour la lapidation (pp. 218-219). M. v. Amira prend pour des « rites » des détails accessoires qui relèvent évidemment de la magie populaire et il en tire des conclusions injustifiées. La lapidation n'est pas un sacrifice ; c'est, sous sa forme la plus ancienne, une manière d'excommunication.

Maurice CAHEN.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. MINGANA. **The book of religion and Empire** by ʿAli Tabari, Manchester, University Press. 1922, XXII-174, p. in-8. — Le livre traduit par M. Mingana, qui en avait donné un aperçu dans le *Journal of Royal Asiatic Society* (1920. 4° fasc., p. 481-488) fut composé par Abou'l Ḥasan ʿAli (bᵉn Sahl)[1] dont la famille était originaire du Ṭabaristan d'où son surnom d'Eṭ Ṭabari[2]. On admet généralement qu'il était juif comme Rabban astrologue et médecin renommé[3], mais M. Mingana, d'accord avec Ṭabari et Ibn Khallikân, le tient pour chrétien et cette opinion paraît fondée si l'on considère sa connaissance du syriaque car le texte de la Bible dont sont tirées ses citations est la *Pechitta*[4]. Il embrassa l'islamisme par les soins du khalife El-Motaṣim, après avoir été secrétaire de Mazyar ben Qaran et El Motaouakkil l'admit parmi ses familiers. On peut admettre que ce dernier, qui promulgua en 255 de l'hégire un édit de persécution contre les chrétiens, favorisa, s'il ne la commanda pas, l'œuvre de ʿAli Ṭabari. Suivant l'auteur, les raisons pour lesquelles l'Islam a été combattu par les non-musulmans sont au nombre dequatre : 1° à cause de leurs doutes sur l'histoire du Prophète ; 2° en raison de leur mépris et de leur insolence extraordinaires ; 3° à cause de la tradition et de la

1. Ibn Abi ʿOṣaïbyah est le seul qui donne Sahe pour père à ʿAli Ṭabari. Les autres sources le font fils de Rabbən, quelquefois altéré en Zaïn. (ربن = زبن).

2. Sur ʿAli Ṭabari cf. Ibn en Nadim, *Kitâb el Fihrist* éd. Flügel et A. Müller, Leipzig, 1871-1872, in-4, t. II, p. 296 ; t. II, p. 14 ; Ibn Abi Oṣaïbyah, *'Oyoun el Anbâ'*. Le Qaire, 1299 hégire, 2 vol. in-8 ; t. I, p. 309 ; Ibn el Qifti, *Akhbâr el ʿOlamâ*, Le Qəire, 1326 hégire, in-8, p. 155 ; Ṭabari, *Annales*, éd. de Goeje, Leiden, 1879-1901, 15 vol. in-8, III[e] série, t. II, p. 1276-1277 ; 1283-1284 ; Ibn Miskaoueih, *Tadjârib el Omam*, ap. de Goeje, *Fragmenta historicorum arabicorum*, Leiden, 1869, in-4, p. 512 ; Yaqout, *Mo'djem el boldân*, éd. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1870, 6 vol. in-8 t. II, p. 608 ; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar-Berlin, 1894-1902, t. I, p. 231 ; Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a. Main, 1902, in-8, p. 32.

3. Ibn Abi ʿOṣaïbyah, *Oyoun el Anbâ*, t. I, p. 308-309.

4. A plusieurs reprises, ʿAli mentionne un certain Marc qui aurait traduit d'hébreu en syriaque les livres saints. M. Mingana y voit avec raison un écho de la tradition qui attribue à Marc l'évangéliste la traduction syriaque de la Bible connue sous le nom de Pechitta.

Digitized by Google

coutume ; 4° en raison de leur folie et de leur stupidité. En conséquence il s'efforcera de dissiper ces doutes, d'indiquer les moyens de distinguer la vérité de l'erreur, de comparer leurs récits à ceux de l'Islam et de montrer qu'ils ne font que confirmer ceux-ci et, partant, que les non-musulmans sont inexcusables de ne pas croire au Prophète, comme ils croient aux leurs.

Il ne saurait être question d'examiner ici la valeur des arguments mis en avant par ʿAli Ṭabari dans sa controverse avec les infidèles, au premier rang desquels sont les chrétiens. Les citations employées pour appuyer sa thèse sont prises dans les meilleurs ouvrages musulmans, à commencer par le Qorân. Après avoir énuméré les vertus du Prophète et les miracles après sa mort, il établit que Moḥammed étant complètement illettré, le Qorân ne peut avoir été composé par lui, mais qu'il est une révélation divine et que son succès est une marque de la vérité de sa mission. Cette démonstration continue par l'apologie des successeurs du Prophète et de ses compagnons : Abou Bekr, ʿOmar ben Khaṭṭâb, ʿAli (5), el Omar ben ʿAbd el Aziz, ʾAbd Allah ben ʾOmar. Il énumère toutes les prophéties qui, dans l'ancien et le nouveau Testament, font allusion à Moḥammed ou le désignent clairement : celles de Moïse, Dạvid, Isaïe, Michée, Habacuc, Zephanias, Zacharie, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Jésus et les apôtres. Les prescriptions que les « gens du livre » blâment dans le Qorân sont pratiquées par leurs prophètes eux-mêmes : les sacrifices par Abraham, la guerre sainte par le même, par Josué, par Samuel. Dans sa conclusion, il parle sommairement des Mages, des Zindiqs, des Chrétiens, des Juifs et des Musulmans qui habitent l'Inde et la Chine et termine par l'éloge d'El-Motaouakkel.

Il est inutile d'insister sur l'importance de ce livre, et M. Mingana, qui l'a traduit et annoté aussi exactement que possible, autant que j'ai pu en juger, rendra un nouveau service en publiant le texte.

René Basset.

J. Brévié. **Islamisme contre naturisme**, avec une préface de Maurice Delafosse. Paris, Leroux, 1923. XII-320 pp. in-8. — Le rôle de l'Islam en pays noir est une question de la plus haute importance pour la France, puissance musulmane, et, comme telle, obligée de se tracer une ligne de conduite. Doit-elle favoriser la propagande islamique ou doit-elle la combattre ? Pour mieux résoudre le problème, M. Brévié, mettant à profit l'expérience acquise par lui dans les fonctions d'administrateur colonial, consacre la première partie de son livre à l'étude de la mentalité des noirs chez qui le fétichisme s'oppose à toute tentative d'islamisation par la force. Bien entendu, il faut faire une distinction entre les populations musulmanes du Sénégal, Dyolofs, Peuhls, Toucouleurs, et d'une

Digitized by Google

partie du bassin du Niger, Tonbouktou et Djenné par exemple, musulmanes depuis quelques siècles et chez qui un retour au fétichisme est impossible, bien qu'elles aient conservé des vestiges de leurs croyances antérieures. Mais la facilité avec laquelle des populations converties de force par des conquérants musulmans, comme El Ḥadj 'Omar ou Samary, sont revenues à leurs croyances fétichistes, montre combien peu leur islamisme de fraîche date les avait pénétrées, lorsque la conquête française vint mettre un terme aux scènes de carnage et de fanatisme qui désolèrent le Soudan occidental. Mais est-il sûr que, sans l'action de la France, les populations noires, aujourd'hui délivrées de leurs tyrans, ne seraient pas devenues au bout de deux ou trois siècles, aussi musulmanes que les Dyolofs, les Toucouleurs et les Peuhls que je citais plus haut ? Qu'on se rappelle que les Berbères, de l'aveu des historiens musulmans eux-mêmes, ont abjuré neuf fois l'islamisme, avant d'être définitivement islamisés ?

Une autre forme de la propagande de l'Islam, favorisée par la paix française, et la seule qui puisse s'exercer aujourd'hui, c'est la prédication individuelle par les marabouts, les maîtres d'école, les juges et les commerçants. C'est un fait certain que l'Islam représente chez les nègres un stade supérieur au fétichisme. Mais une fois ce stade atteint, le noir s'immobilise et il n'y a plus à attendre, au moins de la foule, aucun progrès. La nécessité nous a forcés d'employer au début et longtemps après, des Sénégalais musulmans dans nos rapports avec les fétichistes. M. Brévié reconnaît lui-même quels services ils nous ont rendu à cette occasion (p. 232). « Beaucoup nous furent d'une aide précieuse et dévouée dans les étapes de la pénétratin et les premiers explorateurs durent souvent de traverser le continent sans danger à l'appui discret ou aux recommandations des marabouts. » Naturellement, l'Islam en profita « nos auxiliaires administratifs étaient aussi musulmans pour la plupart, magasiniers surveillants de travaux, commis aux écritures, traducteurs, etc.., si bien que la pensée du commandant du cercle ne pouvait aller aux fétichistes sans emprunter l'intermédiaire du musulman qui, plus ou moins volontairement, la déformait ». M. Brévié a mis ici le doigt sur le point défectueux de l'administration française. Je me hâte de dire qu'il n'en est plus de même aujourd'hui. Il n'y a qu'à énumérer les travaux de haute valeur sur les langues soudanaises, œuvres des administrateurs coloniaux, en première ligne ceux de M. Delafosse, ensuite de M. Gaden, Tauxier, Toqué, Froger, Monteil, Carbou, etc.

En présence de cet état de choses, que doit faire la France ? Il ne peut être question d'une persécution de l'Islam. Outre ce qu'une pareille mesure aurait de contraire aux traditions libérales de notre

Digitized by Google

pays, ce serait une lourde faute. La politique à suivre est celle qu'a indiqué M. Brévié dans un projet adressé au Gouverneur Clozel, « neutralité attentive comportant pour les musulmans et les fétichistes le moyen d'évoluer dans leurs milieux, sans opprimer les indigènes de croyances différentes et sans attenter à notre hégémonie politique ». Le commencement de l'application de ce programme, développé p. 258-260, a donné les meilleurs résultats comme le montrent les rapports des administrateurs, p. 261-290. En résumé, ce livre mérite d'être pris en considération dans les milieux coloniaux. Il est vrai que certaines théories comme celle de l'aboutissement du fétichisme à une religion naturiste peuvent soulever des objections[1], entre autres que le rôle de la femme dans cette évolution est passé sous silence. Mais en ce qui concerne l'attitude de la France vis-à-vis de l'Islam, on ne peut que s'associer aux considérations de l'auteur.

René Basset.

A. Bel. **Les Beni-Snous et leurs mosquées.** Paris, I, N, 1922, 43 p. in-8. — Les Beni-Snous qui occupent un territoire assez étendu au sud-ouest de Tlemcen, dans la haute vallée de la Tafna, sont une population en majeure partie berbérophone et dont la région montagneuse et couverte de forêts paraît avoir été à l'écart des grandes invasions musulmanes qui ont parcouru l'Afrique du Nord depuis le temps de Sidi 'Oqbah jusqu'à la fin du moyen-âge. La population est bien islamisée quoiqu'un fond de folk-lore pré-islamisque subsiste encore dans un certain nombre de légendes[2]. Les légendes pieuses musulmanes ne sont pas moins nombreuses dans la contrée. Si quelques-unes mettent en scène Mousa ben el 'Afya qui fut l'ennemi des Idrisides[3], la plupart des saints dont le souvenir s'est conservé dans le pays ne paraissent pas antérieurs à la période turke[4]. Quant

1. Le rôle que pourrait jouer le christianisme aurait pu être envisagé d'une façon moins sommaire.

2. Cf. Destaing, *Étude sur le Dialecte des Beni Snous*, Paris, 1907-1909, 2 vol. in-8 ; t. I, p. 359-366 : *Mousa Ou Ṣalaḥ et les fourmis* ; (c'est ce Mousa ou Ṣalah qui est mentionné comme un devin berbère au XIVe siècle par Ibn Khaldoun ; *Prolégomènes*, t. II, p. 207) ; t. II, p. 52-53, *Le mouton noir de Guelmam* ; p. 53-54, *La grotte de Bou Maza* ; p. 148-153, *Le génie d'Azelboun*, p. 209-217, *Légende de Sidi 'Ali Ou Ya'qoub* ; p. 236-243, *Légende de Sidi 'Abd Allah Ferzizen* ; p. 243-249, *Légende de Sidi Daoud et de sa fille Zineb* ; p. 280-286 ; *Légende de Sidi Bou Beḳr et du génie de la grotte noire*.

3. Destaing, *Etude sur le dialecte des Beni Snous*, t. II, p. 11-12.

4. Cf. Destaing, *op. laud.*, t. II, p. 1-3 *Sidi 'Ali ben Maghnir* ; p. 7-9 ; *Sidi Moḥand ben 'Ali* ; p. 202-206, *Légende de Sidi Ouriach* ; p. 286-292, *Sidi 'Abd el Wahed et son fils* ; p. 292-296, *Sidi 'Ali et sa négresse à Tafrent* ; p. 299-303, *Sidi Moḥammed de Tanezzart*, p. 303-311, *Légende de Sidi l' Mokhfi*.

Digitized by Google

aux souvenirs historiques qui s'y sont conservés, il n'y a pas de fond à faire sur eux, pas plus sur la mention de Sidi Ali Ou Dja'fer, le prétendu neveu du Prophète qu'on retrouve chez d'autres Berbères[1] et qui ne mit jamais le pied en Afrique, sur la légende de Bou Bnâder[2] qui paraît un souvenir altéré du premier siège de Tlemcen par les Mérinides, sur celle de l'origine des Beni Ouaṭâs[3]; sur le sultan Yaghmorasen, fondateur de la dynastie 'Abd el Ouadite à Tlemcen[4]. D'un personnage historique comme Sidi Moḥammed es Senoussi, la tradition n'a conservé que le souvenir d'un miracle commun à bien d'autres saints en Algérie[5]. Aussi le fait que les Beni Ḥabib auraient primitivement occupé le pays habité ensuite par les Beni Snous et auraient émigré au Maroc[6] ainsi que les Aḥlâf[7] n'a-t-il rien de certain.

Comme il a été dit plus haut, la population est foncièrement musulmane, et le culte des saints est toujours en vigueur; on jure chez les Beni Snous par Sidi 'Affân, Sidi Moḥand, Sidi Yaḥya et Moula 'Abd el el Qâder, probablement le saint de Baghdâd, 'Abd el Qâder el Djilânî. Les principales mosquées (mosquées cathédrales) sont au nombre de quatre : celle de Tafessera, de Tlâta, de Khmis et de Beni 'Achir. La première, qui est la plus importante, porte le nom de Sidi 'Abdallâh ben Dja'far[8] qui en aurait été le fondateur comme des trois autres édifices du culte de la vallée de la Tafna. Cette prétention est inadmissible. En l'absence de tout document épigraphique et en tenant compte de l'influence qu'a exercée Tlemcen dans ses rapports de toute nature avec le pays des Beni Snous, on peut attribuer la construction des minarets et des mosquées à la période des souverains soit 'Abd el Ouadites, soit Zeyanites, c'est-à-dire postérieurement au milieu du VII^e siècle à l'hégire (milieu du XIII^e siècle de notre ère) et antérieurement à Léon l'Africain et à Marmol qui mentionnent déjà Tafessera comme une ville; elle devait donc posséder une mosquée.

M. Bel fait de chacun de ces édifices une description détaillée et

1. En Zouaoua, cf. mes *Contes populaires en Berbérie*, Paris, 1887, in-18, p. 46-47, *Conquête de Constantine par les Arabes*; dans l'Aourâs, cf. Masqueray, *Tradition de l'Aourâs occidental*, *Bulletin de correspondance africaine*, 1885, p. 82.

2. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. II, p. 188-196.

3. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. II, p. 226-228.

4. Destaing. *Étude sur le dialecte des Beni Snous*; t. I, p. 368-369.

5. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, p. 356-358 et note 3, p. 358.

6. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, p. 354-356, t. II, p. 166-167.

7. Destaing, *Étude sur le dialecte des Beni Snous*, t. I, p. 353-354.

8. Il est à remarquer que dans les légendes, ce saint porte le nom de Sidi 'Ali ben Dja'far.

Digitized by Google

son mémoire, pour son exactitude et les enseignements qu'il fournit, complète d'une heureuse façon l'esquisse historique mise par M. Destaing en tête de son *Etude sur le Dialecte des Beni Snouss*.

René Basset.

Michaux-Bellaire. **Les confréries religieuses au Maroc.** Rabat, Imprimerie officielle, 1923, 74 pp. in-8. — Reprenant un article publié dans *Hesperis* (1921, 2° trimestre, p. 141-159), M. Michaux-Bellaire a tracé un tableau sommaire mais exact de la situation actuelle des confréries religieuses au Maroc. Il fait remarquer que l'esprit particulariste des Berbères ne pouvait que favoriser le développement des confréries qui, tout en restant sur le terrain de l'Islam, gardaient néanmoins, vis-à-vis de l'autorité du Khalife, une indépendance qui tendit bientôt à se transformer en une suprématie aussi bien religieuse que politique. Les tentatives de séparatisme des Kharédjites avaient échoué aussi bien que l'essai de fondation d'une nouvelle religion (celle des Berghouatas qui dura trois siècles), il ne resta plus d'autre ressource aux dissidents que d'avoir recours aux zaouyahs dont les fondateurs passèrent bientôt, quoique berbères pour la plupart, pour des personnages presque divins. Les généalogies fabriquées après coup pour les rattacher au Prophète par El 'Ḥosaïn et 'Ali ne doivent pas nous tromper : elles sont l'œuvre de faussaires comme la légende qui fait visiter Mohammed par un Ragragui du nom de Sidi Ouasmin (d'autres disent par sept Ragraga, encore vénérés aujourd'hui sous le nom de *Seba' Ridjâl*) à qui il aurait parlé berbère. M. Michaux-Bellaire y voit le souvenir défiguré d'une ambassade envoyée à Ṣâliḥ ben Târif, le fondateur de la religion des Berghouaṭah. Je ne suis pas de son avis et j'y vois simplement une invention postérieure fabriquée sur le modèle des députations des tribus arabes à Mohammed, pour montrer que les Berbères avaient eu, eux aussi, accès auprès du Prophète, et avaient reçu de lui un accueil favorable.

Le mémoire de M. Michaux-Bellaire est une excellente contribution à la sociologie marocaine et il est à désirer qu'il soit dans les mains de tous ceux qui, à un degré quelconque, exercent l'autorité civile ou militaire, non seulement au Maroc, mais aussi en Algérie ou en Tunisie.

René Basset.

C.-H. Lammens S. J. **La cité arabe de Taïf à la veille de l'hégire.** Beyrouth, Imp. cath., 1922, 215 pp. in-8. — Le P. Lammens continue ses études sur l'Arabie ancienne avant et après l'hégire, et le présent volume est une nouvelle preuve de son infatigable activité et de sa riche documentation. Après les nomades, il passe aux séden-

Digitized by Google

taires du Ḥidjâz et en premier lieu aux habitants de la ville de Taïf liés de longue date par des intérêts communs avec les Qoraïchites. C'est ce groupe de citadins qui, à la mort du Prophète, maintint l'Islam contre la défection des nomades dont ils parvinrent à faire les propagateurs de la nouvelle religion. Non qu'ils se soient montrés au début très favorables à l'Islam : Mohammed dut aller assiéger leur ville qui était la seconde du Hidjâz.

L'auteur, dans les premiers chapitres, dépeint la situation de Taïf, les charmes de sa villégiature où se plaisaient les Mecquois, l'esprit pratique de ses habitants, grands voyageurs pour leur commerce, mais peu portés à la poésie. A ce propos, je ne puis souscrire au jugement porté par le P. Lammens sur la poésie antéislamisque dont il ne paraît pas apprécier l'éclat, l'énergie et la couleur, je parle bien entendu de celle des nomades étrangers à l'Islam, depuis Imrou'l Qais « le roi errant », jusqu'à ʿOrouah ben el Ouard, ʿAbid ben el Abraṣ, ʿAntarah et tant d'autres, comme ceux qui chantèrent la guerre de Dahis et de Ghâbra et celle de Basous. Sans doute, l'idée religieuse en est généralement, mais non absolument absente, mais les motifs d'inspiration ne manquaient pas à ces poètes et une preuve de leur supériorité est le peu d'estime que faisait d'eux Mohammed, esprit anti-poétique au premier chef, qui cependant sentit le besoin d'avoir recours à des poètes bien inférieurs, du reste, à leurs émules païens.

Le P. Lammens ne dissimule pas ses préférences pour les Omayades et particulièrement pour les Sofianides : il a réhabilité, et avec raison, Mo'aouyah, noirci par les calomnies des Chiites et des Abbassides, ce qui n'aurait pas dû l'empêcher de rendre justice à ʿOmar.

Les Taïfites payèrent les services rendus à la dynastie dont ils avaient embrassé la cause et qu'avaient défendu Zyâd et El Ḥadjdjâdj ; on leur reprocha Kerbela. La Mekke et Médine durent à leur caractère sacré de tenir une place plus importante dans l'Islam ; il n'en fut pas de même de Taïf dont la décadence se continua à travers les siècles jusqu'à nos jours.

C'est une excellente monographie et il est à souhaiter que le P. Lammens mène à bonne fin l'œuvre qu'il a si brillamment commencée.

René Basset.

A. de Boüard. — **Le régime politique et les institutions de Rome au moyen-âge.** 1252-1347. Paris, E. de Boccard, 1920, un vol. in-8 de xxx-362 pp. et une carte. — Il va sans dire que le sujet de ce livre dépasse de beaucoup l'intérêt d'une monographie d'histoire communale. Les influences qui sont ici en jeu s'appellent le pouvoir pontifical, le pouvoir impérial, la république romaine. M. de B. a choisi pour champ d'étude, la période qui fait suite à celle dont

Digitized by Google

M. L. Halphen avait traité dans son livre sur l'*Administration de Rome au Moyen-âge*. M. L. Halphen avait arrêté son récit au moment où, Frédéric II mort, les agents impériaux étaient contraints de céder la place aux agents pontificaux dans toutes les villes des Etats de Saint Pierre gagnées aux Hohenstaufen. Mais en 1252 se crée à Rome un *terzo potere* en réaction contre le Saint-Siège et contre l'arrogante noblesse locale. Le Bolonais Brancaleone degli Andalo, investi de fonctions dictatoriales, tient tête au pape Innocent IV et aux barons romains. Le pape est obligé de céder, même de quitter sa ville ; les gibelins reviennent momentanément au pouvoir et ce n'est qu'après Tagliacozzo et la « senatorerie » de Charles d'Anjou que Nicolas III, en 1278, rétablit, un peu par surprise, le pouvoir pontifical si durement ébranlé. M. de B. nous fait suivre — avec un rare mérite, car le jeu des alternatives politiques est ici particulièrement serré — les lents progrès de cette « reconquête » du pouvoir temporel où le terrain est constamment perdu et regagné : et c'est en pleine *captivité de Babylone* que survient le triomphe. Jean XXII, Benoît XII sont élus à vie à toutes les magistratures communales et populaires. Vers le milieu du XIV^e^ siècle, la commune romaine avait si profondément reçu l'empreinte du pouvoir pontifical que les sénateurs comptaient au nombre des agents temporels dont disposait le pape. Qu'on ait pu croire, d'ailleurs à tort, que la révolution de Rienzi s'était accomplie avec l'assentiment de la papauté, c'est la preuve la plus ingénument certaine du succès de la politique des papes avignonnais. D'ailleurs, à la veille de son entreprise, Rienzi avait estimé nécessaire de s'assurer le concours du vicaire de Clément VI à Rome, l'évêque d'Orvieto. Avec une parfaite objectivité, M. de Boüard dégage de sa minutieuse analyse cette conclusion assez désenchantée : « Ou la présence de la Papauté à Rome et l'écrasement du gouvernement communal sous le prestige et le poids d'une souveraineté spirituelle universelle, servant d'égide au rétablissement d'un pouvoir temporel absolu ; ou l'éloignement du pape, partant la ruine économique et la déchéance morale ; prise entre les deux propositions de ce dilemme, la république étouffait » (p. 225). P. A.

Robert FAWTIER. — **Sainte Catherine de Sienne.** Essai de critique des sources. I. Sources hagiographiques. Paris, de Boccard, 1921. Un vol. in-8 de XV-244 pp. — Le livre de M. R. Fawtier est un modèle de méthode sincère et cette méthode s'applique à discerner les éléments de l'une des plus imposantes constructions hagiographiques que nous ait laissées le moyen-âge. M. F. estime que la formation savante en est patente, que l'élément populaire y est à peu près nul. Remarquons que ces conclusions placent le livre de M. F. dans cette série de beaux travaux, ceux des Bédier, des Mâle, des Faral qui ont, depuis

Digitized by Google

quelque vingt ans, battu en brèche la vieille et trop séduisante hypothèse de la génération spontanée, du « populaire » en matière artistique et littéraire. Dans l'hagiographie catherinienne, le renseignement direct est à peine représenté par un tout petit groupe d'écrits : relations de miracles (Tommaso della Fonte, Bartolomeo Dominici, Anonyme florentin) qui nous donnent quelques indications sur les premières années de la sainte ; lettre de Barduccio Canigiani qui fournit un récit détaillé de sa mort. Puis la Légende Majeure de Raymond de Capoue remplit tout l'horizon ; or, c'est là une œuvre dont le plan et presque tous les détails sont conditionnés par un *a priori* de politique ecclésiastique, un *ad probandum* continuel : il est clair que l'auteur a exagéré à dessein le rôle de la sainte dans le retour de la Papauté à Rome, l'a dressée comme une figure dominicaine destinée à faire pâlir toute gloire légendaire au Tiers-Ordre Franciscain. Cette légende majeure n'en a pas moins fixé le canon de la vie de sainte Catherine. Le prêcheur Caffarini suscitera, au Procès de Venise (1412-1416) une série de témoignages qui s'organisent docilement en pièces justificatives de l'œuvre de Raymond de Capoue. Les récits attribués à l'ermite William Flete, disciple de sainte Catherine, s'ils ne sont pas des faux caractérisés, sont le type même de ces documents contemporains dont un texte légendaire a besoin, selon le mot de G. Paris cité en épigraphe par M. Fawtier, « pour se faire accepter comme vrai ». La conclusion de M. F., c'est que l'action historique de Catherine ne nous est connue que par des documents tendancieux au point d'être presque inutilisables : pour en accepter les assertions, il faudrait qu'elles fussent confirmées par des textes complètement indépendants de Raymond de Capoue et des disciples de la sainte. Les documents *personnels*, c'est-à-dire les œuvres de sainte Catherine elle-même, en particulier sa correspondance, fourniront la matière du second volume de cette belle étude critique. Le troisième comprendra l'examen des documents historiques, « textes qui ne sont pas l'œuvre de la sainte et qui nous renseignent sur elle sans chercher ni à la glorifier, ni à promouvoir son culte. »

P. A.

Ch. ANDLER. — **Nietzsche, sa vie et sa pensée. IV. Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période française.** Paris, Bossard, 1922. Un vol. in-8 de 370 pages. — Cette période comprend les années 1876 à 1882 ; « période française », la formule se justifie surtout par la façon dont Nietzsche aborde l'étude de la vie religieuse ; la méthode d'analyse qu'il emprunte aux moralistes français utilise en effet les éléments que lui fournit la méthode historique et évolutionniste de la science moderne. Il est d'ailleurs aisé de voir, en lisant *Menschlisches* et les autres œuvres capitales de cette

Digitized by Google

période, combien ce *bivium* est périlleux : sa sociologie de la religion reste toujours une « ébauche de contours étendus », une « indication prodigieuse d'intelligence », mais dispersée, se perdant en amorces, en tâtonnements mal dissimulés sous des affirmations à contours arrêtés. Nietzsche savait que le travail puissant de l'anthropologie religieuse commençait, avec Mannhardt et Tylor, à organiser ses résultats. Mais une invincible tendance, surtout esthétique, le ramenait à la religion grecque, à une sorte d'evhémérisme ethnique qui lui fait voir dans les Olympiens « des Hellènes idéalisés », des échantillons plus purs et plus forts de leur propre race promus par les Grecs à la divinité. Pour un peu, on verrait d'ailleurs, dans toute cette construction de Nietzsche, une projection de sa propre personnalité ; et, sans ombre de romantisme, M. A. montre les éléments de tragique autobiographie qu'on y peut discerner. « Aucune étude n'a été poursuivie par Nietzsche avec plus de ferveur que cette psychologie de la vie religieuse. Une longue confession personnelle transparaît à travers les interprétations qu'il fait de toutes les erreurs par lesquelles l'homme s'est cru en contact avec le divin. Il n'y a pas une honte, une duperie, pas un mensonge de cette thaumaturgie qu'il ne sente en lui. Il n'y a pas de hauteur de sacrifice où il ne croit avoir atteint. Il s'imagine porter en lui l'héritage séculaire de toute la sensibilité chrétienne... (p. 158). » « Le christianisme défait toutes les conquêtes de la lucide moralité antique », établit la croyance au *miracle moral* et pourtant « le type d'hommes que le christianisme a vénérés comme supérieurs, peut fournir des échantillons dont aucune sélection humaine ne voudrait se passer », et M. A. analyse avec une magistrale pénétration l'attitude de Nietzsche à l'égard de Jésus, « l'extrême pudeur », la tendresse encore trouble mais qui reste vivace, que conserve à l'égard du fondateur du christianisme le futur auteur d'*Antichrist*. Dans cette période, il hésite encore à aborder l'histoire évangélique : « Les notes de ses carnets révèlent seules un Jésus dans l'âme duquel il crût pénétrer comme par une naturelle fraternité. » (p. 132).

P. A.

R. P. Edouard Hugon, des Frères Prêcheurs, maître en théologie, professeur de dogme au Collège pontifical Angélique de Rome, membre de l'Académie romaine de saint Thomas d'Aquin. — *Principes de Philosophie.* **Les vingt-quatre thèses thomistes.** — Paris, Téqui, 1922, IX-310 pages ; prix : 7 fr. — Les 24 thèses, qui représentent l'enseignement fondamental et authentique de saint Thomas se répartissent ainsi : 7 d'ontologie (puissance et acte, essence et existence, substance et accidents) ; 5 de cosmologie (matière et force, quantité, principe d'individuation, lieu) ; 8 de biologie et de psychologie (le principe de la vie organique et sensitive, l'âme humaine, l'union de l'âme et du

Digitized by Google

corps, les facultés, la théorie de la connaissance, l'origine des idées, la volonté et le libre arbitre) ; 3 de théodicée (démonstration de l'existence divine, essence divine, rapports de Dieu avec le monde). De chaque thèse, l'auteur donne un commentaire qu'il estime « bref et substantiel » et tendant « uniquement à exposer la doctrine avec vérité et précision ». En voici un passage, à titre de spécimen : « Dieu, qui ne supprime pas ce qui est essentiel, peut cependant par miracle arrêter un effet secondaire, comme il suspendit dans le feu de la fournaise de Babylone la propriété de brûler les jeunes Hébreux. Il peut donc faire que deux corps soient dans le même lieu... Les miracles de bilocation, s'ils sont dûment constatés dans la vie des saints, peuvent s'expliquer dans ce sens que la personne reste dans un seul lieu par son propre corps et qu'elle *se manifeste* dans un autre lieu par l'intermédiaire d'un ange, qui la représente et agit en son nom. »

A. H.

I. DE RÉCALDE. — *Une victime des Jésuites.* **Saint Joseph Calasanz.** *Le P. Pietrasanta, S. J., contre les Ecoles Pies, d'après le chanoine Timon-David* (Paris, Librairie Moderne, 1922, in-12 ; 168 p. ; prix : 4 fr.). — M. de Récalde, dont nous avons déjà signalé cinq importantes publications sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, en ajoute encore une nouvelle à sa collection. L'intrigue qu'il raconte méritait d'être rappelée ; et l'opuscule est, en outre, riche d'intéressantes digressions sur l'histoire ancienne et contemporaine des Jésuites. Notre Revue ne peut discuter les innombrables petits problèmes d'histoire ecclésiastique que traite l'auteur, mais elle doit indiquer un labeur honnête et opiniâtre. Elle fera connaître aussi les réponses que les historiens officiels ou officieux de la Compagnie devront, tôt ou tard, tenter d'opposer à un érudit qui a consacré toute sa vie à l'étudier.

Albert HOUTIN.

J. DE RÉCALDE. — *Un saint Jésuite.* **La cause du vénérable Bellarmin.** *L'Autobiographie ; Votum de Passionei ; Lettre à Clément VIII* avec une introduction et des notes (Paris, Librairie Moderne, 1293, in-16, 264 p. ; prix : 4 fr.). — En 1918, Benoît XV a fait reprendre le procès de canonisation du cardinal Bellarmin, resté en souffrance depuis 1753. A cette occasion, M. de Récalde réimprime sur ce curieux personnage plusieurs documents d'un grand intérêt.

A. H.

René BERTHELOT, Membre de l'Académie de Belgique. — **Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste.** T. III.

Digitized by Google

Le Pragmatisme religieux (Paris, Alcan, 1922, in-8°, 428 pages ; prix : 20 francs). — Ce très bel ouvrage doit être signalé à ceux qu'intéressent les idées religieuses. Dans la première partie du volume, l'auteur examine (en 187 pages), « un pragmatisme psychologique et religieux : le pragmatisme équivoque et intégral de William James » dont il définit la religion « un protestantisme sans christianisme, un protestantisme spirite et romantique ». La deuxième partie étudie « un pragmatisme religieux : le modernisme catholique ». Comme ses deux principaux représentants, Tyrrell et Loisy, se sont réclamés l'un et l'autre du cardinal Newman, l'auteur examine d'abord les rapports de cet apologiste avec le mouvement pragmatiste. Il consacre ensuite 14 pages à Loisy qui, au temps de *L'Evangile et l'Eglise*, professe « un pragmatisme partiel et un pragmatisme hésitant ». Il étudie ensuite longuement Tyrrell, dont il appelle l'autobiographie « peut-être la plus belle autobiographie religieuse qui existe avec les *Confessions* de saint Augustin, une analyse psychologique des sentiments d'un enfant et de l'évolution intérieure d'un adolescent qu'on peut comparer aux souvenirs de Tolstoï et au *Moulin sur la Floss* de George Eliot ». En passant, il donne quelques pages à Edouard Le Roy (qui « professe un pragmatisme intégral mais hésitant ») à Maurice Blondel et à G. K. Chesterton (« catholique nietzschéen »). La conclusion résume brièvement les caractères généraux du mouvement pragmatiste et le situe dans le développement de la pensée moderne où l'auteur voit un conflit entre l'esprit cartésien et l'esprit romantique. — Je relève deux points. Page 323 : l'auteur s'exprime comme si Doellinger avait assisté au concile du Vatican ; il ne se rendit pas à Rome, même pas pour le regarder en simple spectateur. P. 232 : l'auteur croit pouvoir attribuer à Caird sur l'esprit de Loisy une influence qui me paraît exagérée ; s'ils ont abouti à certaines conclusions analogues, c'est qu'ils ont peut-être eu un ancêtre commun (que j'ignore).

A. HOUTIN.

Emile COLAS. — **La Mystique et la Raison** (Paris, Alcan, 1922, in-12, p. 363 ; prix : 8 fr. net). — Œuvre d'un prêtre du diocèse de Périgueux, presque septuagénaire, ce livre représente les conclusions de toute sa carrière. Il préconise une église nationale, qui serait « hautement spiritualiste et pratique », sans surnaturel. « J'ai été heureux, dit-il, pendant deux ans et demi de cette guerre, de dire la messe et de prêcher le plus souvent dans un hôpital militaire. Je prêchais ma religion. Rien de la révélation. L'on me faisait l'honneur de goûter mon prône. L'on disait que je ne prêchais pas comme les autres. C'était tout. » A. H.

Digitized by Google

CHRONIQUE

Le *Congrès international d'Histoire des Religions* dont nous avons publié la première circulaire nous adresse la suivante qui précise un certain nombre de points d'organisation scientifique et matérielle de la réunion qui se tiendra en octobre :

Nous avons eu l'honneur de vous faire connaître par une récente circulaire qu'un Congrès international d'Histoire des Religions se tiendrait à Paris du 8 au 13 octobre 1923.

La Commission d'Organisation du Congrès a recueilli dès à présent des adhésions nombreuses de la part de savants français et étrangers et de différentes Universités ou sociétés scientifiques. Les communications promises permettent d'établir un ordre de travail conforme à la liste des sections indiquées dans la première circulaire :

I. **Méthodes.** Anthropologie, Ethnographie, Démographie religieuses. Psychologie religieuse.
Président : M. H. DELACROIX, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris.

II. Religions préhistoriques. Religions des non-civilisés ou demi-civilisés : Africains, Océaniens, Américains, Amérique précolombienne.
Président : X.

III. Religions des peuples de l'Orient antique : Égyptiens, Assyro-Babyloniens, Phéniciens, etc.
Président : M. A. MORET, Professeur au Collège de France.

IV. Religion des Hébreux, Israélites et Juifs. Exégèse de l'Ancien Testament. Littérature talmudique et rabbinique. Judaïsme contemporain.
Président : M. Israël LÉVI, Grand Rabbin de France, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

V. Religions de l'Inde et de la Perse. Manichéisme. Philosophies religieuses de l'Inde contemporaine.
Président : M. Antoine MEILLET, Professeur au Collège de France.

VI. Religions des Chinois, Japonais, Finnois. Religions de l'Asie centrale.
Président : M. H. CORDIER, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Langues Orientales.

VII. Religions préhelléniques du bassin de la Mer Egée. Religions du monde grec et hellénistique. Religion des Romains.
Président : M. Salomon REINACH, Membre de l'Institut, Conservateur du Musée de Saint-Germain.

VIII. Christianisme antique. Exégèse néotestamentaire. Christianisme médié-

Digitized by Google

val (Occident et Orient). Scolastique. Droit Canon. Iconographie et musique sacrées.

Président : M. Eug. DE FAYE, Professeur à la Faculté de Théologie protestante, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.

IX. Religions des Celtes, des Germains, des Letto-Slaves et des Slaves.

Président : X.

X. Islam. Islam primitif, moderne et contemporain. Sectes de l'Islam.

Président : M. Gabriel FERRAND, Ministre plénipotentiaire, Rédacteur gérant du *Journal Asiatique*.

XI. Christianisme moderne et contemporain : 1° Catholicisme ; 2° Eglises issues de la Réforme ; 3° Eglises d'Orient ; 4° Église russe.

Président : M. PARODI, Inspecteur général de l'Instruction publique.

XII. Enseignement de l'histoire des religions.

Président : M. Henri BERR, Directeur de la *Revue de Synthèse historique*.

S'il y a lieu, des sous-sections pourront être organisées, soit au début, soit au cours des travaux de chaque section.

Le Comité provisoire indiquera, aussitôt qu'il sera en mesure de le faire, et en tout cas, avant l'ouverture du Congrès, l'ordre du jour des séances plénières et des séances de sections.

Ainsi qu'il est d'usage dans la plupart des congrès scientifiques, la durée de chaque communication sera limitée en principe à une demi-heure, non compris l'échange de vues qui pourra suivre.

Il sera loisible à chaque congressiste de présenter plusieurs communications, sous la réserve toutefois qu'elles seront faites dans des sections différentes.

Les congressistes qui voudront bien se faire inscrire pour une ou plusieurs communications sont instamment priés d'en faire parvenir le titre et un court résumé au Secrétaire Général, trois semaines au moins avant l'ouverture du Congrès.

Les Communications pourront être faites en français, anglais, allemand, italien, espagnol ou latin. Ces langues seront également admises dans les débats qui suivront les communications.

Selon toute probabilité, les travaux du Congrès commenceront dans la matinée du 9 octobre.

En dehors des séances consacrées au travail en sections isolées ou réunies, la Commission d'organisation a prévu dès à présent un certain nombre de visites et de promenades accompagnées de conférences, au Louvre, à la Bibliothèque Nationale, au Musée Guimet, au Musée de Saint-Germain, à Port-Royal-des-Champs, ainsi qu'à des collections ou expositions d'art religieux.

La Commission d'organisation serait reconnaissante aux Universités et Sociétés savantes qui adhéreront au Congrès de bien vouloir s'y faire représenter officiellement par un ou plusieurs délégués.

La Commission se met à la disposition des adhérents pour leur donner, sur les conditions de logement et de séjour, tous renseignements qu'il lui sera possible de recueillir.

Nous souhaitons vivement que ce Congrès, qui renoue une précieuse tradition scientifique interrompue pendant plusieurs années, fournisse aux savants qui y prendront part l'occasion de reprendre une collaboration fructueuse et cordiale.

LA COMMISSION D'ORGANISATION.

Digitized by Google

Il est rappelé que la cotisation est fixée à un minimum de 30 francs (ce prix est réduit à 20 francs pour les femmes des congressistes).

Les adhérents recevront gratuitement les comptes-rendus des séances et toutes publications qui pourront être faites par le Congrès.

Les adhésions collectives sont admises et donnent droit aux publications du Congrès.

On est prié d'adresser les adhésions et toute correspondance relative au Congrès à M. Alphandéry, Secrétaire-Général, 104, rue de la Faisanderie, à Paris (XVI[e] Arr.)

Les cotisations devront être adressées (autant que possible par mandat-carte), à Mlle Marguerite Brunot, Secrétaire-Trésorière, 41, rue Gay-Lussac, Paris (V[e] Arr.) — Compte Chèques postaux, Paris 522.74. »

LE DRAPEAU DE LA RÉGENCE DU CARNARO

(*Rev. Hist. Rel.*, 1920, LXXXII, p. 79-84.)

J'ai signalé l'intérêt du drapeau créé par d'Annunzio pour être l'emblème de sa régence de Fiume, — qui inquiéta tant les esprits il y a quelques années et dont le souvenir est déjà presque oublié —, et j'ai montré l'origine astrologique et talismanique des motifs qu'il a choisis. Mais pourquoi ce choix curieux d'une constellation, la Grande Ourse, et pourquoi le serpent qui l'entoure en cercle ? L'œuvre du poète elle-même en donne la raison. Son drame *La Gloire* est la psychologie du dictateur qui exalte le peuple par sa passion et son intelligence, et renversant l'ancien état de choses, s'empare du pouvoir de la cité.

Ruggero Flamma dit à l'un de ses familiers : « Regarde l'Ourse. Comme elle brille ce soir : *Mon signe*, en face de mon toit depuis tant d'années : les sept étoiles muettes... Ici, tout à l'heure, vous étiez sept hommes, sept volontés luisantes. Un bon augure, Daniele Steno »..... — Quelqu'un a dit : « *Sais-tu contraindre les étoiles à tourner autour de toi ?...* » (acte I, scène 4). Ne comprend-on pas clairement l'intention du poète, devenu à son tour dictateur, et s'identifiant en quelque sorte avec le héros de son imagination ? Maître de Fiume, il impose « *son signe* » familier comme emblème de son gouvernement. Il est le *pôle* qui *contraint les étoiles de la Grande Ourse*, soit ses partisans, à *tourner autour de lui* et qu'entoure le serpent infini du monde ; il est le *centre de cet univers* que son orgueil voulut réaliser à Fiume et dont la durée fut aussi éphémère que la dictature de Ruggiero Flamma.

N'est-elle pas étrange, l'influence séculaire de cette constellation qui préoccupait les humains, il y a des milliers d'années déjà [1], et qui attire encore l'imagination rêveuse des poètes ?

> La Grande Ourse, archipel de l'Océan sans bords
> Scintillait bien avant qu'elle fût regardée
> Bien avant qu'il errât des pâtres en Chaldée
> Et que l'âme anxieuse eût habité le corps.

1. Légendes sur la Grande Ourse. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, I, p. 28 sq.

Digitized by Google

D'innombrables vivants contemplent depuis lors
Sa lointaine lueur aveuglément dardée ;
Indifférente aux yeux qui l'auront obsédée,
La Grande Ourse luira sur les derniers des morts.

(Sully-Prud'homme. *Les Épreuvés* ;
Dante, La Grande Ourse.)

W. DEONNA.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU JEUDI 28 DÉCEMBRE 1922

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Guignebert préside.

Présents : M^mes^ Renan, Frazer, J. Mélon, Mlle Brunot, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, A. Cahen, Contenau, Couchoud, Danon, Dehérain, Dujardin, R. Dussaud, De Faye, Sir J.-G. Frazer, Geuthner, Girard, Goguel, Guignebert, Homolle, Lacroix, Mayer Lambert, Lefranc, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moncel, de Pulligny, Rébelliau, Roberty, Sinapian, Toussaint, Toutain.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Président sortant remercie l'assemblée de la confiance qu'elle n'a cessé de lui témoigner ; il résume les travaux de l'année, et se félicite de l'état prospère de la Société Ernest Renan.

L'Assemblée, à l'unanimité, s'associe à la proposition de M. R. Dussaud, tendant à nommer M. Guignebert président d'honneur. M. Guignebert remercie l'assemblée de ce nouveau témoignage de confiance et s'excuse de ne pouvoir accepter.

Le Président informe l'Assemblée que la Société Ernest Renan sera représentée par M. Dussaud et lui aux cérémonies organisées par le Gouvernement à l'occasion du centenaire de Renan.

Le Trésorier donne lecture du compte-rendu financier, qui est adopté à l'unanimité. Le Secrétaire général donne lecture du compte-rendu moral ; il émet le vœu que le Bureau puisse, au cours de l'exercice qui va s'ouvrir, entamer les démarches nécessaires pour faire reconnaître la Société Ernest Renan d'utilité publique. L'assemblée adopte cette proposition à l'unanimité.

M. A. Lefranc lit une *lettre inédite de Renan relative à son premier voyage en Italie.* Cette lettre, découverte par M. A. Lefranc, donne d'importants détails sur certaines recherches de Renan au sujet de la philosophie médiévale

M. F. Macler fait une communication, dont le texte suit, sur *Un dossier Ernest Renan à la Bibliothèque de l'Université d'Amsterdam.*

Digitized by Google

Comme j'achevais l'examen et la description des manuscrits arméniens de la bibliothèque de l'Université d'Amsterdam, l'aimable et distingué conservateur du département des manuscrits orientaux de cette bibliothèque, M. le Dr J. Berg, voulut bien me signaler qu'en classant des lettres échangées entre savants allemands, français et hollandais, il avait découvert un dossier « Ernest Renan ». Il poussa l'amabilité jusqu'à me proposer de me confier ce dossier pendant quelques jours, si la chose pouvait m'intéresser.

J'acceptai avec empressement et je pris copie des diverses pièces composant ce dossier, en songeant qu'il y a toujours avantage à élargir le champ de nos investigations, et à faire connaître des documents nouveaux, surtout lorsqu'ils portent la signature d'Ernest Renan.

Il ne s'agit en l'espèce ni d'archéologie orientale ni d'épigraphie sémitique ; il ne s'agit pas davantage d'histoire des religions ou de philosophie de l'histoire. Le document conservé à la bibliothèque d'Amsterdam révèle des préoccupations d'un ordre bien différent de ces diverses disciplines humaines, au demeurant fort respectables.

S'agirait-il d'un rêve, d'une chimère, de quelque chose d'inaccessible et d'irréalisable sur cette terre ? Ou bien, 1888 ans après que le cantique des anges avait retenti au-dessus des champs de Bethléhem, ne pourrait-on espérer voir s'établir sur la terre le règne de la bonne volonté, de la paix, des relations bonnes, douces et courtoises entre les hommes ?

Déjà, en 1871, Renan fait le triste aveu de sa désillusion. « J'avais fait le rêve de ma vie de travailler, dans la faible mesure de mes forces, à l'alliance intellectuelle, morale et politique de l'Allemagne et de la France, alliance entraînant celle de l'Angleterre, et constituant une force capable de gouverner le monde, c'est-à-dire de le diriger dans la voie de la civilisation libérale, à égale distance des empressements naïvement aveugles de la démocratie et des puériles velléités de retour à un passé qui ne saurait revivre. Ma chimère, je l'avoue, est détruite pour jamais. Un abîme est creusé entre la France et l'Allemagne ; des siècles ne le combleront pas... » [1].

Serment de poète, direz-vous ; amertume et désillusion d'un cœur

1. Ernest Renan, *Pages françaises* (Paris, 1921), in-18, p. 77.

Digitized by Google

brisé par la douloureuse actualité, mais qui se ressaisira dès que l'occasion s'en présentera.

Elle se présenta au printemps de l'année 1888. C'est du moins ce que nous révèle le « dossier Ernest Renan », constitué et conservé à la bibliothèque universitaire d'Amsterdam.

Ce dossier comprend deux chemises en papier fort, d'un contenu de valeur inégale.

La première chemise renferme une note sur une demi-feuille de papier à lettre bordé d'une raie noire d'un quart de deuil et libellé comme suit : « Prière à M. Lévy de remettre à M. Geiger un exemplaire de la *Vie de Jésus*, 13e édition, et des *Apôtres*. E. Renan. »

Ce n'est pas très important. Par contre, le contenu de la deuxième chemise est d'importance. Elle renferme quatre pièces imprimées et trois pièces manuscrites.

Les pièces imprimées sont :

a) Une plaquette en allemand intitulée *Frankreichs und Deutschlands Kulturaufgaben*. Ein Friedens-Brief an Ernst Renan, von Moriz Carriere. Sonderdruk aus der *Deutschen Revue*, 1888. Verlag von Eduard Trewendt in Breslau, in-8°, 15 pages ;

b) Une coupure de la *Volks-Zeitung*, Berlin, 27 mars 1888, n° 75, intitulée *Halbbildung* ;

c) Une coupure des *Blaetter für literarische Unterhaltung*, 19 avril 1888, n° 16, p. 259, sous la rubrique : *Feuilleton*.

d) Une coupure de la *Strassburger Post*, n° du 24 avril 1888, et intitulée : *ein Wort zum Frieden an alle gebildeten Franzosen*.

Les trois pièces manuscrites sont :

a) Une lettre d'Ernest Renan à Moriz Carriere, professeur à Munich, et datée du 28 mars 1888 ;

b) Une lettre de Justus Carriere à son père, Moriz Carriere, lui rendant compte d'une visite qu'il a faite chez le prince de Hohenlohe au sujet de la correspondance échangée entre Carriere et Renan ; cette lettre est datée de Strasbourg, 13 avril 1888 ;

c) Une lettre du prince de Hohenlohe au professeur Moriz Carriere, pour le remercier de lui avoir communiqué la lettre de Renan, et pour lui dire ce qu'il en pense ; cette lettre est datée de Strasbourg, 22 avril 1888.

La lettre d'Ernest Renan à Moriz Carrière se présente dès à pré-

Digitized by Google

sent sous deux formes assez dissemblables l'une de l'autre, une forme longue et une forme brève.

La forme longue est représentée par le texte imprimé dans *Pages françaises* (Paris, 1921), p. 148-155.

La forme brève est constituée par le document d'Amsterdam, que j'ai de bonnes raisons de croire inédit.

En dépit de cette double rédaction, une question d'authenticité ne se pose ni à l'égard de la lettre longue, ni à l'égard de la lettre brève. Selon toute vraisemblance, la forme longue est une sorte de brouillon, un projet de lettre que rédigea Renan, mais qu'il n'envoya pas à son correspondant, et qu'il garda par devers lui, dans ses cartons. C'est ce document qu'une main pieuse, toujours attentive à recueillir les moindres vestiges et les souvenirs émouvants d'un être cher, aura inséré dans les *Pages françaises*. Au début du texte (p. 148, n. 1), une note explique la genèse de cette lettre et consacre une notice bio-bibliographique très brève à Moriz Carrière. A la fin du texte (p. 155, n. 1), une note explicative reste pour moi une énigme.

La forme brève semble être la lettre même qui fut envoyée à Carrière ; celui-ci la transmit à son fils, qui la communiqua au prince de Hohenlohe, lequel la retourna à Moriz Carrière. C'est cette lettre qui arriva, je ne sais comment, à la bibliothèque de l'Université d'Amsterdam, où elle est pieusement conservée. Le meilleur moyen de vous faire connaître cette importante lettre de Renan me semble être le suivant : sur une colonne gauche, on reproduira *in-extenso* le texte long des *Pages françaises* ; en face, sur la colonne de droite, on donnera le texte d'Amsterdam, en faisant ressortir, au cours de la lecture, les divergences principales qui séparent ces deux rédactions d'un même texte.

Pages françaises	*Document d'Amsterdam*
	Paris, 28 mars 1888
(p. 148.) « Cher Monsieur,	Cher Monsieur,
« Votre belle lettre, insérée dans la *Deutsche Revue*, m'a vivement touché. Il y a si longtemps que nous n'avions reçu	Votre belle lettre, insérée dans la *Deutsche Revue*, m'a vivement touché. Il y a si longtemps que

Digitized by Google

Pages françaises

d'Allemagne des paroles de paix et de sympathie! Quelques appels que j'avais adressés en ce sens, il y a quelques années, ne m'avaient valu que des (p. 149) réponses ironiques. Il est dans la nature du victorieux de croire la victoire éternelle et de rejeter sans les lire, les observations du vaincu. Cela nous rend d'autant plus précieuses, cher Monsieur, les bonnes paroles que vous nous adressez. J'ai vingt fois dit ce que je dois à l'Allemagne. Avant comme après 1870, l'alliance de la France et de l'Allemagne a toujours été notre rêve. L'action commune des deux nations les plus éclairées du monde me paraît nécessaire à l'œuvre générale de l'humanité, et les forces réunies de ces deux grandes masses civilisées ne me semblent pas de trop pour résister à la haine des lumières qui a encore des foyers redoutables en certaines parties de l'Europe et repousser une jeune barbarie venue de l'Est, laquelle ne sera sans danger que si elle trouve toujours devant elle une Europe unie et ferme en ses principes libéraux. La grande culture dont l'Allemagne rationnelle a élevé le drapeau depuis 125 ans ne se suffit pas

Document d'Amsterdam

nous n'avions reçu d'Allemagne des offres de paix et de sympathie! Vos bonnes paroles nous ont été au cœur.

Oui, l'alliance de la France et de l'Allemagne a toujours été mon rêve. L'action commune des deux nations les plus éclairées du monde me paraît nécessaire à l'œuvre générale de l'humanité.

Les forces réunies de ces deux grandes masses civilisées ne sont pas de trop pour résister à la haine des lumières et de la liberté, qui a encore des foyers redoutables.

La collaboration de la France

Digitized by Google

Pages françaises

à elle-même ; il y faut, j'en suis sûr, la collaboration de la France. L'état intellectuel et moral du monde n'a été si médiocre depuis 18 ou 20 ans que parce que l'accord de nos deux races qui est la condition du progrès humain a été profondément (p. 150) troublé. Bénie sera l'heure où cette grande rupture d'harmonie cessera. Vous semblez croire que cette heure est proche... puissiez-vous avoir raison ! Voici pourtant quelques motifs pour lequels nous hésitons encore à laisser un libre cours à notre joie.

« Ce que nous croyons savoir de l'esprit libéral du nouvel empereur d'Allemagne et les *(sic)* hautes aspirations éclairées de la personne admirable qu'un sort privilégié lui a donné *(sic)* pour compagne serait bien de nature en effet à encourager les prévisions les plus optimistes. Si l'accession au trône de l'empereur Frédéric III se faisait dans les conditions ordinaires, si l'on pouvait croire que nous sommes à l'aurore d'un règne

Document d'Amsterdam

et de l'Allemagne est indispensable pour que la grande culture rationnelle ait toute son amplitude.

L'état intellectuel et moral du monde n'a été si mauvais depuis dix-huit ou vingt ans, que parce que l'accord de nos deux races, qui est la condition du progrès humain, a été profondément troublé. Bénie sera l'heure où cette désolante rupture d'harmonie cessera ! Vous semblez croire que cette heure est proche. Puissiez-vous avoir raison ! Voici pourtant quelques motifs qui nous font croire qu'il serait prématuré encore de parler des conditions de la paix.

Ce que nous croyons savoir de l'esprit libéral du nouvel empereur d'Allemagne et des hautes aspirations éclairées de la personne qu'un sort privilégié lui a donnée pour compagne, serait bien de nature à encourager les prévisions les plus optimistes. Si l'accession au trône de l'empereur Frédéric III se faisait dans les conditions ordinaires, si l'on pouvait croire que nous sommes au début d'un règne durable[1], croyez bien

1. Rappelons pour mémoire que Frédéric III monta sur le trône le 9 mars 1888, et qu'il mourut le 15 juin de la même année.

Digitized by Google

Pages françaises

durable, croyez bien que nous n'attacherions pas d'importance à quelques paroles écrites d'avance, qui ne pouvaient manquer dans des déclarations officielles. Ce n'est point par des transformations subites, c'est par une marche lente, opérant sous la pression des nécessités du temps, que nous aurions espéré voir s'accomplir le programme de nos rêves.

« Huit, dix ans peut-être et de graves événements eussent été sans doute nécessaires pour convaincre l'Allemagne qu'elle n'a aucun intérêt à (p. 151) détenir un grand pays malgré lui. Dix ans sont bien peu de chose et toujours nous aurions compté sur l'action d'une pensée bienveillante, pacifique et compatissante, au cœur même de cette grande conscience allemande qui gouverne à l'heure qu'il est les intérêts les plus précieux de l'humanité.

« Mais vous savez, cher monsieur, bâtir sur le terrain de telles illusions serait bâtir sur la sable. Le règne qui pour l'accomplissement de nos pieuses chimères devrait être du moins d'un quart de siècle sera peut-

Document d'Amsterdam

que nous n'attacherions nulle importance à quelques paroles exigées par le ton convenu des rescrits officiels. Ce n'est point par des transformations subites, c'est par une marche lente, s'opérant sous la pression des nécessités du temps, que nous aurions espéré voir s'accomplir le programme de nos rêves.

Huit, dix ans peut-être, et de graves événements européens eussent été nécessaires pour convaincre l'Allemagne qu'elle n'a aucun intérêt à détenir un grand pays malgré lui. Huit, dix ans sont bien peu de chose, et obstinément nous aurions compté sur la victoire du bon génie, pacifique, clément et doux, placé par la bonne fortune du siècle, au cœur même de cette noble conscience allemande, que toujours nous imaginerons sur le modèle que Goethe et Herder nous avaient fait concevoir il y a cinquante ans.

Mais, vous le savez, cher Monsieur, bâtir sur le terrain de telles illusions, ce serait bâtir sur le sable. Le règne qui, pour l'accomplissement de nos pieuses chimères, devrait durer au moins un quart de siècle, sera peut-être

Digitized by Google

Pages françaises

être de quelques semaines. Le règne d'un moment aura-t-il une influence durable sur le règne qui suivra, rien n'autorise à le croire. Nous craignons donc qu'il ne faille voir qu'un épisode douloureux dans le touchant spectacle qui tient l'Europe attentive. Nous nous bornons à dire : « *Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt.* »

« Quel serait, cher monsieur, l'ordre d'idées où il conviendrait d'entrer, si vraiment des changements dans la situation réciproque de l'Allemagne et de la France se laissaient entrevoir? Pour ceux qui, comme moi, jugent la question d'après un sentiment d'amour et de pitié pour les hommes bien plus que par les prétendues (p. 152) règles des diplomates, le problème est d'une extrême simplicité. Les motifs d'amour-propre et de vanité blessée sont dénués de sens pour une âme élevée ; une seule voix reste perçante, dominante, supérieure aux mille considérations en sens contraire de la politique et de l'intérêt : c'est la voix de l'Alsace et de Metz, nous répétant à diverses reprises et d'une manière claire que c'est malgré elles qu'elles

Document d'Amsterdam

de quelques semaines. Ce règne d'un moment aura-t-il une influence durable sur le règne qui suivra ? Rien n'autorise à le croire. Nous craignons donc qu'il ne faille voir qu'un épisode douloureux dans le touchant spectacle qui tient l'Europe attentive. Nous nous bornons à dire : *Sunt lacrymae rerum, et mentem mortalia tangunt.*

Digitized by Google

Pages françaises *Document d'Amsterdam*

subissent le régime qui leur a été imposé par le traité de Francfort.

« La France a dépensé des flots de sang pour secourir des peuples envers lesquels elle n'avait nulle obligation, mais qu'elle envisageait comme injustement soumis à une domination contre laquelle ils protestaient. Comment voulez-vous qu'elle soit insensible quand de pareils cris de détresse lui sont adressés par des provinces sœurs qui, il y a quelques années, faisaient corps avec elle, et qui maintenant tendent les mains vers elle ?

« Remarquez bien que nous ne disons pas, comme beaucoup de patriotes peu philosophes : « l'Alsace appartient à la France, donc la France doit songer avant tout à la reprendre. » Non, l'Alsace n'appartient pas à la France, mais l'Alsace n'appartient pas non plus à l'Allemagne (p. 153). L'Alsace appartient à elle-même. Notre devoir à nous autres Français est de lui rendre la disposition d'elle-même. Pour cela, une neutralisation provisoire est nécessaire. Si, au bout d'une telle épreuve, l'Alsace déclare qu'elle veut être française, elle sera sûrement la bienvenue. Si

Digitized by Google

Pages françaises

elle déclare qu'elle veut être allemande, rien de mieux; si elle veut rester autonome ou s'adjoindre à la Confédération helvétique, rien de mieux encore. Nous ne sommes obligés qu'à une seule chose, c'est que la violence qui a été infligée à une portion de nous-mêmes soit réparée, c'est que l'acte d'abandon que nous avons été obligés de faire dans un moment de nécessité absolue ne pèse pas sur nous comme un reproche sanglant. Des naufragés qui n'avaient plus qu'un radeau pour se sauver ont été obligés de laisser une partie de leurs compagnons sur un îlot désert; leur premier devoir n'est-il pas de songer avant tout aux camarades qu'ils ont été obligés d'abandonner ?

« Ce qui fait la nationalité moderne, ce n'est ni la langue, ni la race, ni la religion, ni même l'histoire, c'est la volonté de vivre ensemble, prouvée par des actes suivis. Nous croyons (p. 154) le développement de la civilisation compromis si les nationalités s'arrogent le privilège des dynasties, si les nations peuvent comme autrefois les dynasties, s'adjuger, sans les consulter, (les peuples) sur lesquels elles croient avoir des

Document d'Amsterdam

J'avais d'abord songé à discuter avec vous, devant le public, les conditions auxquelles la paix et la collaboration intime des deux nations pour

Digitized by Google

Pages françaises

droits. Il est aussi mal de persécuter un pays dans sa langue et dans ses sympathies nationales que dans sa religion. La méconnaissance de ce principe entraînera, nous le croyons, des malheurs incalculables.

« La figure du monde passe si vite que ce qui paraissait à un certain jour impossible peut bien vite après devenir un principe secourable et accepté de tous. Votre lettre d'un caractère si élevé prouve que la grande conscience allemande du temps de Herder et de Gœthe vit encore. Vous avez raison de croire que beaucoup d'âmes dans le monde, désabusées sur bien des choses, n'ont plus qu'un désir, celui de voir consolidée après elles cette œuvre de la raison humaine, fruit de tant de larmes, et que tant de passions aveugles menacent en sens opposés. Les vrais croyants de notre siècle entrevoyaient comme une chance hautement favorable à leurs vœux que, pendant des années, deux créatures excellentes, assujetties (p. 155) autant que l'on voudra aux exigences nationales, mais en communion générale avec le bien général de l'humanité, eussent présidé aux destinées du premier empire du

Document d'Amsterdam

l'avenir pourrait être conçue ? Mais à quoi bon, vraiment ? A moins que, par une sorte de miracle, l'empereur Frédéric III ne revienne à la santé, la situation n'a pas changé. Attendons.

La figure du monde passe si vite que ce qui paraissait à un certain jour impossible peut, bientôt après, devenir un principe secourable et accepté de tous. Attendons. Gardez cette lettre sans la publier. Le moment n'est pas venu d'ouvrir des préliminaires que rien n'appelle.

Digitized by Google

Pages françaises

monde. *Dis aliter visum*. Vous nous assurez que, malgré tout, il faut espérer en l'avenir. Puissiez-vous avoir raison ! Croyez, en tout cas, que nous avons été profondément émus de vos bonnes paroles. Ce brin d'olivier, nous arrivant par-dessus les eaux du déluge, nous a fort réjouis dans notre arche, d'où, je vous assure, il nous tarde bien de sortir. Croyez à mes sentiments les plus distingués et les plus dévoués [1].

E. RENAN.

Document d'Amsterdam

Mais laissez-nous vous remercier de la bonne action que vous avez faite. A l'encontre de ce qui est l'habitude des victorieux, vous avez pris l'initiative des propos de réconciliation avec les vaincus. Ce brin d'olivier, nous arrivant par-dessus les eaux du déluge, nous a fort réjouis dans notre arche, d'où, je vous assure, il nous tarde bien de sortir.

Veuillez croire, cher Monsieur, à mes sentiments les plus distingués et les plus dévoués.

Ernest RENAN,

Collège de France, Paris.

Quel fut, en France et en Allemagne, l'accueil réservé à cette correspondance échangée entre un savant français et un savant allemand d'origine française[2] ? Je ne me risquerai pas à vous le dire. L'examen de cette question nous entraînerait du reste hors des limites d'une simple communication.

Mais ce qu'il convient de signaler est l'écho que rencontra la lettre de Renan dans l'entourage du gouverneur de l'Alsace.

Le premier de ces échos est fourni par une lettre de Justus Carrière à son père, Moriz Carrière, datée de Strasbourg, 13 avril 1888. Il lui dit en substance ceci : cet après-midi, nous avons assisté à la réception de la princesse. Hohenlohe me parla tout de suite de toi et me dit que tu lui avais envoyé récemment la lettre à Renan ;

1. « Cette lettre est datée du 28 mars 1888. Il est à présumer que Renan en avait eu connaissance à l'avance. »

2. Moriz Carrière descendait des réfugiés qui quittèrent la France à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes.

Digitized by Google

elle l'a beaucoup intéressé et il est tout à fait d'accord avec toi. J'ajoutai que Renan avait lui aussi répondu, qu'il était d'accord avec toi, mais qu'il demandait qu'on ne publiât pas sa lettre. Hohenlohe continua, en disant que tu avais omis une seule chose : de prendre en considération les forces isolées qui, deçà et delà, travaillent contre la paix des peuples. Ici, il fut interrompu et, plus tard, je saisis une fois encore l'occasion de lui parler pour lui faire savoir que, si cela pouvait l'intéresser, tu lui communiquerais volontiers la lettre de Renan. Il acquiesça, ajoutant qu'il lisait volontiers tout ce qu'écrit Renan et qu'il le tenait pour le meilleur des écrivains actuellement vivants. Il me cita les œuvres de Renan qu'il avait lues, s'arrêta un instant, puis m'expliqua que diverses forces obscures travaillaient contre la paix des peuples : les Bonapartistes, les Orléanistes, les Jésuites, les Boulangistes, etc.

Le deuxième écho, et qu'il convient de citer presque in-extenso, est la lettre qu'adressa Hohenlohe au professeur Moriz Carrière, pour le remercier de lui avoir communiqué la lettre de Renan : cette lettre est, comme tout ce qu'écrit Renan, parfait dans la forme ; elle montre même que son auteur a su se préserver d'un jugement naïf. Sur un seul point, il ne réussit pas à se séparer de ses compatriotes et c'est précisément celui auquel viendront échouer toutes les tentatives d'édifier une œuvre de paix. Lui aussi lie son espoir de paix à la condition de restituer l'Alsace et la Lorraine. Le programme de ses rêves consiste en ceci : il espère que l'Allemagne se persuadera « qu'elle n'a aucun intérêt à détenir un grand pays malgré lui ». J'ai toujours rencontré cette condition lorsque je parlais de réconciliation avec des Français, même avec les plus raisonnables. De ce que Renan lui-même ne parvient pas à se défaire de ce rêve montre combien peu nous avons à compter sur une paix durable. Hohenlohe termine sa missive en remerciant Carrière de lui avoir communiqué le texte de sa lettre à Renan.

Trois coupures de journaux complètent la documentation du « dossier Ernest Renan » d'Amsterdam.

La *Volks-Zeitung* publie un long et indigeste article, intitulé *Halbbildung*, et dans lequel, prenant prétexte de la lettre de paix de Moriz Carrière, on traite de la demi-culture, considérée sous un jour

Digitized by Google

plutôt péjoratif. L'auteur en a surtout à Carrière qui se croit un homme de culture intégrale et qui se permet de critiquer Bebel et consorts. On prend la lettre de Carrière à Renan comme prétexte pour reprocher à Carrière de vouloir s'élever au-dessus de ses contemporains et de prétendre leur donner une leçon dont il n'ont que faire.

Les *Blaetter für literarische Unterhaltung* sont plus modérées dans le fond et dans la forme. On y expose que Carrière a le sentiment très net que l'Allemagne serait assez disposée à se montrer pacifique envers la France. Il n'existe aucune raison pour une tension entre ces deux nations. On espère que Renan usera de son influence et de son talent pour provoquer l'apaisement des cœurs et travailler à la réconciliation des deux peuples. Toutefois, il ne faudrait pas se bercer de trop d'illusions, lorsqu'on se rappelle qu'en 1871 la voix même de de Pressensé ne faisait pas exception à celle de ses compatriotes.

L'article de la *Strassburger Post* est de beaucoup le plus documenté et le moins mal écrit. On y rappelle qu'au printemps de l'année 1867, deux savants étaient assis dans une tranquille chambre d'études à Paris, et échangeaient amicalement leurs idées. Tous deux étaient la gloire et l'ornement du monde savant, l'un en France, l'autre en Allemagne. Le Français était merveilleusement au courant de la science allemande ; c'était Ernest Renan. L'Allemand n'était pas de pur sang germanique. Descendant d'une famille française émigrée en Allemagne à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes, Moriz Carrière possédait à la fois la science française et la science allemande. Il pouvait donc, comme Renan, rêver d'un rapprochement entre ces deux pays civilisés, et l'on suppose que la correspondance échangée en 1888 entre ces deux savants prit naissance lors de cette conversation de 1867. Dès cette date, ces deux être supérieurs estimaient qu'il fallait faire l'impossible pour éviter la guerre. C'était là le premier des devoirs sociaux à remplir, le premier devoir de la civilisation, et dont l'idée devait être reprise et développée dans la lettre que Carrière adressait à Renan en 1888 sur les Kulturaufgaben de la France et de l'Allemagne. L'auteur de ce long article expose en quoi consiste la civilisation française ; il s'étend également sur les beaux côtés de la civilisation allemande

Digitized by Google

et il brosse un tableau qui n'est pas dépourvu d'intérêt sur les avantages moraux, intellectuels et matériels que la France et l'Allemagne retireraient d'un rapprochement sincère et définitif. Il ne voit aucun empêchement à ce que ce rêve devienne une réalité, et il énumère avec complaisance les résultats immédiats que procurerait ce rapprochement franco-allemand.

Mais...

Ce fut un rêve, d'un instant, qui se dissipa à l'heure où se dispersent les brumes du matin. Du point de vue de l'histoire, il pouvait être intéressant de vous le signaler. C'est ce que j'ai tenté de faire, en m'effaçant derrière les documents et en laissant parler les faits.

Il est procédé à l'élection du Bureau de la Société pour l'exercice 1923, et au remplacement des membres du Comité sortant. Le Secrétaire général proclame les résultats du vote et le Bureau est constitué comme suit :

Président : M. Th. Homolle ; *Vice-Présidents* : MM. René Dussaud et Eug. de Faye ; *Secrétaire général* : M. P. Alphandéry ; *Trésorier* : M. F. Macler ; *Secrétaire des séances* : M. A. Alba.

Les membres du Comité sortants sont réélus à l'unanimité.

La séance est levée à 6 h. 1/4.

Séance du 20 janvier 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. R. Dussaud préside.

Présents : MMmes Frazer, Després, J. Mélon, Mlle Brunot, MM. Guignebert, Alba, Alphandéry, Couchoud, Deny, R. Dussaud, Girard, Goguel, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Michaut, Moncel, de Pulligny, Roberty, Roman, Sidersky, Sinaplan, Strauss.

M. R. Dussaud donne lecture d'une lettre de M. Th. Homolle qui, empêché par son état de santé, s'excuse de ne pouvoir présider la séance.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de l'Assemblée générale qui est adopté sans observations.

MM. R. Dussaud et Guignebert donnent quelques détails sur les solennités que le Gouvernement compte organiser en l'honneur du centenaire de Renan.

Le Secrétaire général fait savoir que la *Bibliographie des œuvres de Ernest Renan*, par MM. H. Girard et H. Moncel est sur le point de paraître, ainsi que l'ouvrage posthume de M. Gédéon Huet sur les *Contes populaires*.

M. *P. L. Couchoud* prend la parole pour une communication sur *la reconstitution et le classement des lettres de saint Paul* dont le texte sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Après un échange de remarques entre MM. *Guignebert, Sidersky, Goguel, de Pulligny, R. Dussaud* et *Lebègue*, la séance est levée à 6 h. 1/2.

Le Gérant : F. Gaultier.

Société Française d'Imprimerie et de Publicité. — 4, rue Garnier. Angers.

Digitized by Google

De l'Influence du Gnosticisme sur Origène

Nombreuses ont été les influences qui ont formé la pensée du célèbre théologien chrétien du IIIe siècle. Christianisme populaire, Saintes Écritures, enseignement de Clément d'Alexandrie, philosophie grecque, érudition alexandrine l'ont tous marqué de leur empreinte. Il en est une que l'on ne compte pas habituellement parmi les influences qui ont formé les doctrines d'Origène. C'est le gnosticisme.

Mais n'en a-t-il pas été l'adversaire acharné? Perd-il jamais une occasion de dénoncer Basilide, Valentin, ou Marcion? Même à Césarée, lorsqu'il instruit le peuple en ses homélies, il met ses auditeurs continuellement en garde contre les doctrines des hérétiques. Une antipathie aussi prononcée a dû l'immuniser contre toute influence gnostique. N'oublions pas cependant qu'Origène n'a guère été moins sévère pour la philosophie grecque que pour le gnosticisme. Il ne lui est pas arrivé comme à son maître Clément, d'exprimer de l'admiration pour Socrate, Platon ou Zénon. Il n'en est pas moins certain qu'il est imprégné jusqu'aux moelles de leurs doctrines. Or il connaît fort bien les ouvrages des théologiens gnostiques, il les a lus, médités, commentés. C'est ainsi qu'en écrivant lui-même son commentaire sur le IVe évangile, il avait constamment sous les yeux celui du valentinien Héracléon. Il le cite ; il le critique, mais parfois aussi il l'approuve. Quand on pratique avec ce soin même des auteurs contre lesquels on est prévenu, il est impossible de ne pas leur emprunter quelque chose. Pour rester réfractaire à la contagion de leur esprit et de leurs idées, il faudrait être un Tertullien. Platon, pas plus que Marcion, n'a trouvé grâce aux yeux de ce juriste étroit. Origène était d'une autre

Digitized by Google

trempe. Il avait trop d'ouverture d'esprit pour ne pas être sensible aux idées justes, quelle qu'en fût l'origine.

Mais quel est le gnosticisme dont il a réellement subi l'influence? Ce ne fut pas celui des sectes ou confréries qui pullulaient autour de l'Église au IIIe siècle. Celles-ci différaient profondément des grandes écoles gnostiques du IIe siècle. En fait, Origène paraît les connaître assez mal. Il lui est arrivé de s'occuper de la secte des Ophites. On est surpris de constater qu'avant de se renseigner il n'en connaissait guère que le nom. Il a eu toutes les peines du monde à recueillir sur leur compte le peu d'information qu'il nous a donnée dans son *Contra Celsum*. Les Gnostiques qu'il connaît pour les avoir pratiqués, ce sont les théologiens du IIe siècle depuis Basilide jusqu'à Héracléon et à Ptolémée. Il est naturel du reste que seuls les exégètes et les dogmaticiens parmi les Gnostiques l'aient intéressé.

Pour nous en convaincre, il suffira, nous semble-t-il, d'analyser quelques-unes des doctrines d'Origène et de les rapprocher de celles des maîtres gnostiques. On sera peut-être surpris de voir à quel point il a subi le contrecoup de la théologie gnostique. On verra que c'est elle qui a posé certaines questions devant sa pensée; par là elle a stimulé sa réflexion, elle l'a orientée dans une certaine direction. Parfois même, il lui a été impossible de ne pas être sensible à la justesse de certaines idées gnostiques. Il est arrivé de cette manière que sa pensée sur des points essentiels s'est en partie calquée sur celle des grands Gnostiques.

Que pensent des *Écritures* les Gnostiques et Origène? Tous deux les allégorisent. Dans l'application qu'ils font de la même méthode, les Gnostiques n'ont pas plus d'originalité que le commentateur chrétien, et celui-ci ne l'applique pas autrement que ceux-là. Pour s'en assurer, il suffit de comparer Origène à Héracléon. L'un et l'autre commentent le quatrième évangile, et si leurs théologies s'opposent, leur mode d'interprétation est identique.

Tout d'abord comment juge-t-on l'Ancien Testament de part et d'autre? Sur la foi des Pères on a longtemps cru que

Digitized by Google

les Gnostiques rejetaient tous le vieux livre. L'ignorance des hérésiologues s'accordait avec leur intérêt pour voiler les véritables opinions de leurs adversaires. Grâce aux fragments authentiques des écrits gnostiques que nous possédons, il est possible de retrouver ces opinions et de les rétablir dans leur diversité.

Les vues extrêmes sont représentées par Marcion et son école. Ceux-là rejettent radicalement l'Ancien Testament. Ce livre est l'œuvre du Démiurge. On en viendra même dans certains milieux marcionites à déclarer que l'Ancien Testament a été inspiré par le Diable. On sait maintenant que ces vues n'ont jamais été professées par l'école de Valentin. Bien loin de là, Ptolémée, dès les premières lignes de sa lettre à Flore, les répudie. Il écarte à la fois l'opinion marcionite et l'opinion courante dans l'Église. Il prétend faire un choix dans l'Ancien Testament. Ses vues sont modérées. Plus conservatrices encore paraissent avoir été celles de l'auteur de la *Pistis Sophia*. Dans le deuxième traité de ce recueil on cite les psaumes pénitentiaux, on y voit le modèle des oraisons de Pistis Sophia. C'est à croire que pour l'auteur l'Ancien Testament est aussi sacré que pour le simple fidèle. On en a conclu que ce gnostique a voulu se rapprocher de l'Église. Si telle a été sa préoccupation, il est étrange qu'il ait sur tous les autres points professé des vues bien propres à lui aliéner les sympathies de l'Église. Il nous suffit de constater que son exemple confirme celui de Ptolémée. Dans les écoles gnostiques, l'unanimité en ce qui concerne l'Ancien Testament était loin d'exister. Un autre exemple non moins significatif est celui de certains Gnostiques des *Philosophumena*, notamment du Naassène. Celui-ci est syncrétiste. Aussi tous les livres sacrés, quelle qu'en soit la provenance, ont la même autorité à ses yeux. Une légende babylonienne ou phrygienne vaut un mythe biblique. On les invoque au même titre.

Il n'est pas impossible de savoir sur quels principes reposent ces vues. Pourquoi Marcion rejette-t-il l'Ancien Testament avec une telle intransigeance? C'est parce que ce livre pro-

Digitized by Google

clame un Dieu qui n'est pas celui de Jésus-Christ. Le Dieu de Moïse et des prophètes est d'une autre essence que le Père céleste. C'est le Démiurge. C'est le Dieu juste, ce n'est pas le Dieu bon. L'Ancien Testament qui le glorifie est son livre, et par conséquent le disciple de Jésus doit le repousser avec le dieu que le Maître a rejeté dans l'ombre en nous révélant le Père. C'est donc pour un mobile religieux que le célèbre hérétique répudie la Bible juive. C'est son sens chrétien qui le pousse à cet excès. Le cas d'un Tatien est de même nature. Il a commencé par un rigorisme qui a dégénéré en un ascétisme absolu. Devenu encratite, Tatien condamnait le mariage. Or il constate que l'Ancien Testament est aussi contraire que possible à son sentiment. Ce livre exalte le mariage, prescrit de procréer des enfants. Il n'en a pas fallu davantage pour que Tatien répudiât l'Ancien Testament. Lui aussi rejette le vieux livre pour des raisons toutes morales et religieuses. Ce sont des raisons de même nature qui ont inspiré à l'auteur de l'épître à Flore sa critique biblique. Quel est le critère que Ptolémée propose pour faire une sélection parmi les textes de l'Ancien Testament? On gardera tout ce qui s'accorde avec l'enseignement de Jésus. La parole du « Sauveur » voilà le critère. Le correspondant de Flore ne veut retenir de l'Ancien Testament que ce qui agrée à son sens chrétien.

Rien ne serait plus faux que de supposer que la critique biblique des Gnostiques se soit inspirée d'un principe rationaliste. Pour l'historien moderne, la question que soulève le vieux livre, est exclusivement celle de sa valeur documentaire. Quel crédit méritent les écrits qui le composent? Quelle est la valeur historique des récits et des mythes qu'ils contiennent? Ce sont là des questions qui n'ont jamais effleuré les théologiens gnostiques. Il s'agit pour eux uniquement de savoir quelle est la valeur religieuse de l'Ancien Testament, partant quelle autorité spirituelle lui revient. Faut-il le garder ou le rejeter, ou encore contient-il des parties qu'il faut revendiquer, voilà les questions que Marcion et Apelle, Héracléon et Ptolémée, d'autres encore sans doute, se sont posées.

Ces questions, personne ne les avait soulevées dans l'Église

Digitized by Google

chrétienne. Pour l'Église apostolique, y compris l'apôtre Paul, l'Ancien Testament est le recueil des oracles de Dieu. Tout au plus se permet-on de l'allégoriser ici et là. Un siècle plus tard on en est au même point de vue. Pour Justin, Irénée, Tertullien, il n'y a pas de question de l'Ancien Testament. Clément d'Alexandrie lui-même ne l'a pas posée. Ce mérite revient tout entier aux théologiens gnostiques. Ils ont tout ensemble soulevé la question et en ont proposé des solutions.

L'idée qu'Origène s'est faite de l'Ancien Testament est fort précise. Tout d'abord, il n'a jamais admis que la révélation de l'Ancien valût celle du Nouveau Testament. Il n'ignore pas que les simples chrétiens ne les distinguaient pas. Il connaît les arguments que l'on peut faire valoir en faveur de cette opinion. Cette opinion, il la désavoue expressément, et ces arguments il les réfute. L'épisode des noces de Cana, grâce à l'allégorie, lui fournit une image frappante et une raison péremptoire. « En effet, avant Jésus, l'Écriture était véritablement de l'eau, depuis son avènement, elle est devenue pour nous du vin [1] ». Ailleurs, il s'écrie : « L'Ancien Testament n'est pas l'Évangile [2]. »

On sait que notre théologien n'admet pas les anthropomorphismes de la Bible juive. Il ne retient ces façons de parler de Dieu qu'en les expliquant, finalement qu'en les diluant. Ce qui est remarquable, c'est que sur ce point il ne s'exprime pas avec moins de force dans les homélies que dans ses commentaires.

Les récits de l'Ancien Testament déjà alors étonnaient et même scandalisaient beaucoup d'esprits. Celse ne tarissait pas de critiques à leur adresse. On sait qu'elles étaient parfois singulièrement mordantes. Origène n'a pas été insensible à ce qu'elles avaient de fondé. Il faut lire dans son homélie sur l'arche de Noé la critique qu'il en fait, de ses dimensions, etc. Il s'est expliqué sur ces récits dans un long passage

1. *In Johan*, XIII, 62.
2. *Ibidem*, I, 3.

Digitized by Google

du *Contra Celsum*[1]. En somme, ils l'embarrassent ; et ce n'est que grâce à l'allégorie qu'il parvient à les sauver.

Curieuses et non sans intérêt sont ses idées sur les hommes de l'Ancien Testament. Certaines gens, dit-il, proclament la supériorité des apôtres sur Moïse et les prophètes. Ce sont les hérétiques. D'autres n'admettent pas cette prétendue supériorité, ce sont les chrétiens. Origène hésite entre ces opinions contraires. Tantôt il se contente d'exposer les arguments et les textes bibliques que font valoir les uns et les autres. Il laisse au lecteur le soin de conclure. C'est ce qu'il fait par exemple dans *In Johan.*, XIII, 48. Impartialité qui n'est pas sans étonner, d'autant plus que l'apparente objectivité de l'auteur laisse percer sa secrète prédilection. D'où vient en effet que l'opinion qui ne représente pas celle de la plupart des chrétiens soit exposée avec plus de force et de clarté que l'autre? Dans un autre passage de son commentaire de Jean[2], Origène signale le danger de tomber dans l'erreur hérétique, si l'on adopte l'idée que les hommes de l'Ancien Testament sont inférieurs aux apôtres. Il la combat et développe encore une fois toutes les raisons que l'on peut alléguer en faveur de l'opinion chrétienne. Mais est-il lui-même bien convaincu? L'obscurité de son exposé en ferait douter. Quoi qu'il en soit, il n'a pas admis l'opinion courante sans y faire une réserve. Parmi les prophètes les seuls que l'on puisse mettre sur le même niveau que les apôtres, ce sont les « parfaits », tels Moïse, Josué, Ésaïe[3]. Enfin, dans un passage important de ce même commentaire[4], Origène déclare expressément que si les hommes de l'Ancien Testament ont adoré le même Dieu que Jésus-Christ et les apôtres, il n'en est pas moins certain qu'ils ne l'ont pas connu comme Père. Dans les innombrables prières du Psautier on n'invoque jamais Dieu

1. *Contra Celsum*, IV, 31-52.

2. *In Johan.* VI, 3-6.

3. *Ibidem*, VI, 4 : il veut prouver « que ceux qui dans les précédentes générations ont été parfaits ont eu des connaissances qui n'étaient pas inférieures à celles que le Christ avait révélées aux apôtres. »

4. *Ibidem*, XIX, 5 : καὶ ἔστι γε τοῖς ἑτεροδόξοις λέγειν χαριζόμενον αὐτοῖς ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν Πατέρα Μωϋσῆς καὶ οἱ Προφῆται.

Digitized by Google

en lui disant Père. Origène avoue que c'est une concession qu'il fait aux hérétiques.

Cette esquisse des idées d'Origène sur l'Ancien Testament met suffisamment en lumière la parenté qu'elles ont avec celles des Gnostiques. Comme eux, notre théologien considère la Bible juive comme inférieure à l'Évangile et même au Nouveau Testament tout entier. Sur ce point, il se sépare nettement de la masse chrétienne. Non pas qu'il aille jusqu'aux vues radicales de Marcion et de son école. Il les repousse comme l'avait fait avant lui Ptolémée. Mais tout autant que celui-ci, il place au-dessus de la parole de Moïse et des prophètes celle de Jésus-Christ. Comme les théologiens gnostiques aussi, il reconnaît qu'il y a une profonde différence entre le Dieu de l'Ancien et le Dieu du Nouveau Testament. Assurément il s'applique à diminuer la distance ; il soutient qu'il n'y a ni opposition ni incompatibilité entre le Jahvé des prophètes et le Père céleste de Jésus-Christ. Il n'en reste pas moins que s'il ne pouvait recourir à l'allégorie, à peine pourrait-il sauver le premier. Est-il moins sensible à la critique que l'on pouvait faire des grandes personnalités de l'Ancien Testament ? Sans doute il les défend le plus qu'il peut, il est cependant forcé de reconnaître que par plus d'un côté les apôtres leur sont supérieurs. En ce qui concerne enfin les récits de l'Ancien Testament, au fond il ne les traite pas avec moins de sévérité que ne le faisaient les Gnostiques, et s'il les conserve, ce n'est que parce qu'il les allégorise. Les difficultés mêmes qu'ils offrent justifient précisément à ses yeux la méthode qu'il leur applique.

On l'a vu, la critique biblique des théologiens gnostiques s'inspire moins de considérations rationalistes que de raisons d'ordre moral et religieux. Cela est également vrai d'Origène. En veut-on une preuve ? Il a lu, étudié Celse. Or, la critique si forte parfois que fait le philosophe païen des récits de l'Ancien Testament n'émeut en aucune façon son adversaire chrétien. Celui-ci se tire de toutes les objections par l'allégorie. Elle lui est un bouclier invincible, pense-t-il, contre tous les traits du rationalisme philosophique. Tout autre est son

Digitized by Google

attitude en face de la critique gnostique. Pourquoi ? Parce que la sienne comme la leur est essentiellement d'inspiration religieuse. S'il écarte avec tant de vivacité et même d'indignation les expressions bibliques qui représentent Dieu comme sujet à certaines passions humaines, c'est parce que ce langage, si on le prend dans le sens littéral, lui paraît porter atteinte au caractère même de Dieu. C'est une « impiété » de l'employer. Si l'Écriture en fait usage, c'est pour des raisons spéciales, et jamais elle n'a entendu qu'on les prît au pied de la lettre. Veut-on bien se rendre compte des raisons intimes qui ont fait qu'Origène n'a pas sacrifié l'Ancien Testament, que l'on médite la page éloquente qu'il a écrite dans son commentaire sur Jean en réponse à certains hérétiques qui soutenaient qu'il n'y avait aucune utilité à conserver les prophètes[1]. Il garde les prophètes, non pas seulement parce qu'ils ont annoncé le Christ, prédit les détails de sa carrière, quoique ces prédictions servent souvent à gagner les esprits, mais c'est surtout parce qu'ils nous révèlent Dieu et le Christ. Ils sont pleins de clartés sur ces sujets, et Origène ne veut pas s'en priver. Ce n'est donc pas par accommodation au sentiment populaire des chrétiens que notre théologien défend l'héritage biblique, c'est pour des raisons intimes et profondes tirées de son sentiment religieux et chrétien. A ce point de vue encore, il se rencontre avec les meilleurs théologiens gnostiques. Toute la différence consiste dans la nuance et la profondeur du sens religieux des uns et des autres. Marcion sent profondément ce qui est vraiment chrétien, mais il est totalement fermé à toute autre forme du sentiment religieux. La religion de l'Ancien Testament lui est lettre close. Ptolémée est plus large ; son sens religieux est plus délicat ; il sent qu'il y a dans l'Ancien Testament des parties précieuses ; il s'efforce de les dégager ; il fait un choix. Origène a la vue encore plus étendue. Son sens intime l'avertit qu'il y a dans le vieux livre plus de choses pour l'âme que ne le pensent un Ptolémée ou un Héracléon. Comme

1. *In Johan*, II, 34.

Digitized by Google

il dispose de l'allégorie la plus perfectionnée, il entreprend avec une vaillance magnifique de transformer même les parties arides de la Bible juive en pages instructives et édifiantes pour la foi.

Pour Origène, il y a eu une question de l'Ancien Testament. Il s'est demandé si ce livre demeurait pour les chrétiens comme pour Israël un recueil d'oracles divins. Cette question, il est le premier théologien de la grande Église qui l'ait aperçue et posée. Pour ses prédécesseurs, elle n'existe pas. Ni Tertullien, ni Irénée, ni même Clément, n'ont vu le problème. Ce n'est pas à leur école qu'Origène aurait pu en soupçonner l'existence. N'est-il pas vraisemblable que ce sont les théologiens gnostiques qui l'ont rendu sensible à un problème qui existait réellement, et qui tôt ou tard devait se poser ? C'est donc la pensée gnostique qui a mis en mouvement celle d'Origène et qui lui a ouvert les voies. Puis, si l'on n'admet pas qu'il a subi à son insu l'influence de cette pensée, comment expliquera-t-on ses idées sur l'Ancien Testament ? Tertullien a beau lire les *Antithèses* de Marcion, analyser ce livre, en discuter les idées, la pensée du théologien gnostique n'exerce aucune influence sur la sienne. Absolument rien ne passe de Marcion à Tertullien. La haute intelligence d'Origène ne pouvait rester entièrement réfractaire à une pensée et à une science dont parfois, dans les commentaires du moins, il reconnaissait la valeur.

On peut faire les mêmes observations en ce qui regarde le Nouveau Testament. Le Naassène des *Philosophumena* d'Hippolyte ne fait aucune différence entre une parole de Jésus ou de Paul et une sentence de philosophe ou une légende babylonienne. Il est syncrétiste. Cependant son point de vue est loin d'être celui de la plupart des théologiens gnostiques. Même au IIIe siècle, les Gnostiques des documents coptes sont encore aux antipodes de son éclectisme. Ils ne mettent rien au-dessus des oracles chrétiens. Pour les théologiens gnostiques du IIe siècle, on peut affirmer que le Nouveau Testament faisait autorité.

Ceux-ci appliquaient aux évangiles et aux épîtres la mé-

Digitized by Google

thode allégorique sans aucune restriction. Ceci constituait une nouveauté dans l'interprétation des écrits du Nouveau Testament. Irénée nous a conservé des échantillons de ces allégories gnostiques. Dans les fragments d'Héracléon nous avons l'exemple d'un commentaire allégorique et ils suffisent pour nous en donner une idée précise.

Cet exemple, Origène l'a suivi. Que l'on compare son exégèse allégorique du IVe évangile et celle d'Héracléon, et l'on verra qu'il n'y a aucune différence. Le procédé est le même chez l'un et chez l'autre. Sans doute, Origène ne proscrit pas absolument le sens littéral, le seul qu'admettait ordinairement le simple chrétien, mais dès qu'il présente quelque difficulté un peu sérieuse, il l'écarte. Il le fait même avec insistance. Pourquoi ? Pour enfermer le lecteur dans un véritable dilemme. Si l'on maintient le sens littéral, on fait dire une absurdité ou une impiété à l'Écriture. Si on y renonce, on est forcé d'allégoriser le texte. Les difficultés du sens littéral deviennent ainsi pour Origène la justification même de sa méthode. Il est donc partisan aussi convaincu de l'application de l'allégorie au Nouveau Testament qu'Héracléon ou tel autre exégète gnostique. S'il ne la pousse pas aussi loin, c'est que sa foi traditionaliste l'arrête. Entre lui et ses prédécesseurs gnostiques, ici encore, il n'y a qu'une nuance [1].

Parmi les écrits du Nouveau Testament lui-même, les théologiens gnostiques font des distinctions. Ils placent les paroles de Jésus au-dessus des épîtres. Ainsi c'est au nom de ce qu'il considère comme l'Évangile authentique que Marcion non seulement rejette l'Ancien Testament, mais prétend expurger les évangiles et les épîtres. Puis c'est une idée courante chez les Gnostiques qu'à côté de la tradition écrite il a existé un enseignement secret de Jésus qu'il a confié à ses disciples. Ils prétendent en être les dépositaires, et c'est au nom de cette révélation supérieure ésotérique, qu'ils font parler Jésus lui-même dans certains écrits tels que la *Pistis Sophia*.

1. Exemples : *In Johan*, X, 4 et 5 ; 25 et 26 ; 31, XIII, 39 et 40, etc.

Digitized by Google

Quelques-unes de ces distinctions, notamment les plus importantes, Origène les a faites à son tour. Ainsi il se refuse à mettre sur le même niveau les paroles apostoliques et celles de Jésus. C'est ce qui ressort nettement de sa discussion sur la définition du terme « Évangile » qui ouvre son commentaire de Jean. Il se demande si les épîtres font partie de l'Évangile au même titre que les écrits ainsi appelés. Il ne l'admet pas[1]. Dans une phrase qui paraît bien exprimer son vrai sentiment, il dit : « Les paroles apostoliques sont pleines de sagesse, dignes d'être crues, tout à fait appropriées, mais elles ne peuvent se comparer à celles du Seigneur[2]. »

Dans le même passage, Origène classe les oracles bibliques d'après leur valeur religieuse. Au sommet, c'est le IVe évangile, puis les trois autres, ensuite les épîtres, et enfin l'Ancien Testament. C'est la conclusion de toute sa discussion[3].

Mais l'Évangile écrit ne suffit pas plus à Origène qu'aux théologiens gnostiques. Citons quelques textes du reste bien connus. Dans le commentaire de Jean, se trouve une interprétation allégorique de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem d'après Matthieu[4]. L'ânesse représente l'Ancien Testament, le poulain, le Nouveau. Notons en passant qu'Origène déclare que celui-ci offre moins de difficultés que l'autre. L'Ancien est donc inférieur au Nouveau. Son interprétation établie, il soutient que le texte prouve qu'un jour vient où les Écritures ne suffisent plus. L'ânesse et le poulain sont renvoyés au moment où Jésus pénètre dans Jérusalem, c'est-à-dire dans l'âme pour en chasser certains « raisonnements mercantiles ».

Cette idée qu'il y a une parole de Jésus qui dépasse la parole écrite, et qui par sa nature même n'est accessible qu'à un petit nombre, à « ceux qui se penchent sur le sein

1. *In Johan*, I, 3 : οὕτως οὐκ ἔσται εὐαγγέλιον τὸ κατὰ τὰς ἐπιστολὰς πᾶν γράμμα ὅταν παραβάλληται τῇ διηγήσει τῶν περὶ Ἰησοῦ πράξεων καὶ λόγων αὐτοῦ.

2. *Ibidem.*

3. *Ibid.* I, 4 : ἀπαρχὴ πάσης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον . . τῶν δὲ εὐαγγελίων ... τὸ κατὰ Ἰωάννην et noter la raison qu'il donne.

4. *In Johan*, X, 29, 30.

Digitized by Google

de Jésus », Origène la formule avec plus de hardiesse dans un long passage du même commentaire[1]. Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'il justifie sa pensée en s'appuyant sur une série de textes du Nouveau Testament qui de tout temps ont été allégués pour légitimer la prétention à une gnose transcendante.

Cette connaissance qui ne se trouve pas dans les livres sacrés constitue ce qu'Origène appelle « l'Évangile éternel ». Dans le commencement de son commentaire du IV^e^ évangile, il distingue nettement entre l'évangile corporel et l'évangile spirituel. Le premier est destiné aux simples, l'autre est réservé à ceux « qui sont pourvus de l'esprit ».

Voilà des vues qui assurément n'ont rien de commun avec l'idée que la plupart des chrétiens se faisaient du Nouveau Testament, alors qu'elles ont une évidente analogie avec celles des théologiens gnostiques. Le peu que nous savons de celles-ci suffit pour que l'analogie éclate aux yeux. Que conclure, si ce n'est que les idées gnostiques en ce qui concerne les évangiles et les épîtres, ont amené Origène à réfléchir, qu'elles l'ont aidé à discerner la faiblesse des idées courantes dans l'Église, qu'il n'a pas pu s'empêcher de reconnaître la justesse de celles de l'adversaire et que c'est ainsi qu'il les a adoptées, en les appropriant naturellement à sa foi.

Les analogies qu'accuse la *doctrine de Dieu* des Gnostiques avec celle d'Origène sont telles qu'on serait tenté d'en conclure que celle-ci dérive en une large mesure de la première. On ferait cependant, croyons-nous, fausse route. Ce qui bien plutôt explique les analogies dont il s'agit, c'est qu'Origène et les théologiens gnostiques ont subi l'influence du platonisme. C'est lui qui, au temps de notre théologien, façonne l'idée que la plupart des hommes cultivés et lettrés se font de Dieu. Le principe suprême apparaît désormais comme absolument élevé au-dessus du Cosmos, et sans aucun rapport direct avec la matière. En même temps, les passages de la République et des Lois sur le caractère moral de Dieu ou des

1. XIII, ch. 5 et 6.

Digitized by Google

dieux font une impression profonde sur les esprits religieux parmi les intellectuels. Il devient entendu que la responsabilité du mal et des maux ne remonte à aucun degré jusqu'au principe suprême. Tel mot de Platon devient un axiome que nul ne songe à contester. Dans ce domaine, l'influence de l'auteur du Phédon a été souveraine. Philon, Plutarque, Basilide, Origène, sont tous imbus de l'idée de la transcendance de Dieu comme de sa perfection morale. A ce point de vue, il n'y a pas de différence appréciable entre leurs affirmations respectives.

Quoique d'une autre façon que le platonisme, le stoïcisme n'eut pas moins d'influence sur les idées de Dieu et de la Providence. Le Portique a popularisé l'idée de l'immanence dans le Cosmos, non pas de Dieu lui-même mais du divin. En cela, cette philosophie répondait à un instinct fondamental de l'âme grecque. Pour celle-ci, les dieux avaient toujours été inséparables du Cosmos. L'univers était l'habitation commune des dieux et des hommes. La transcendance platonicienne aurait fini par se heurter, peut-être par se briser, contre ce sentiment essentiellement hellénique. Le stoïcisme lui offrait un refuge, et rendait possible une conciliation de la transcendance platonicienne et de l'immanence de Dieu dans le Cosmos. On n'eut qu'à détacher de Dieu les dieux, de l'être absolu son action, de son essence sa puissance. C'est ce qui se produisit sous les formes les plus variées. Le stoïcisme pur offrait aux conciliateurs ses raisons séminales, σπερματικοὶ λόγοι ; Plutarque imaginait ses démons ou divinités subalternes, Philon s'emparait de la doctrine du Logos et l'appropriait à sa doctrine monothéiste, les néoplatoniciens imagineront l'énergie ou l'action de Dieu dans le Cosmos, sans qu'il y ait diminution de sa substance ou contact entre elle et le Cosmos. D'ailleurs, Platon n'avait-il pas ouvert les voies à ces vues dans son Timée ?

Toutes ces conceptions qui impliquaient la présence du divin dans le Cosmos, on les retrouve chez les Gnostiques comme chez Origène. Celui-ci n'a pas eu à s'inspirer de ceux-là. Il n'a eu qu'à puiser à la même source.

Digitized by Google

La doctrine de Dieu des théologiens gnostiques n'a d'originalité que sur un seul point. Dieu est bon par essence, disent-ils, et c'est par là que le Père céleste de l'Évangile se distingue du Dieu de l'Ancien Testament. L'attribut essentiel de celui-ci, c'est la justice. L'innovation, remarquons-le, ne porte pas sur le caractère métaphysique de Dieu, mais sur son caractère moral. Le mérite d'avoir énoncé cette conception en formules claires revient à Marcion, et il est entièrement conforme à sa tournure d'esprit, à ses aspirations, plus religieuses que philosophiques, qu'elle ne relève pas de la métaphysique.

Ce trait de la doctrine gnostique de Dieu n'a pas laissé de frapper Origène. Il a senti qu'il y avait là une grande part de vérité. Sans doute, il s'est efforcé de concilier en Dieu la justice et la bonté[1], et par là de démontrer qu'il n'y a pas opposition entre le Dieu de l'Ancien et le Dieu du Nouveau Testament[2]. Il n'en a pas moins reconnu que dans les prières de l'Ancien Testament nulle part Dieu n'est appelé Père[3] ». Commentant la parole : ne nous conduis pas en tentation, il proteste contre l'idée que le Père bon pourrait pousser qui que ce soit au mal[4]. Sans cesse, il écarte les expressions de l'Ancien Testament qui attribuent à Dieu des sentiments et des passions contraires au caractère d'un père[5]. Il en repousse le sens littéral. Qu'est-ce à dire sinon que sur ces détails il reconnaît la justesse de la critique gnostique. On ne peut sauver le Dieu de l'Ancien Testament qu'en le transformant à l'image du Dieu de l'Évangile. Dans cette partie de sa doctrine de Dieu, il est évident qu'Origène s'inspire du Gnosticisme ; pour le reste, comme eux, il est disciple de Platon et des Stoïciens.

Au temps des Gnostiques et d'Origène, philosophes et théologiens rêvaient à l'envi d'un *monde suprasensible* peuplé

1. *De Principiis*. II, 5.
2. *Ibidem*, II, 4.
3. *De oratione*, XXII, 1.
4. *Ibidem*, XXIX, 11.
5. *Contra Cels*, IV, 71, 72 ; VI, 56, 57, etc.

Digitized by Google

d'entités que chacun se représentait d'après ses traditions philosophiques ou religieuses. Rien de plus hétéroclite que ces entités empruntées aux sources les plus disparates. Les Idées éternelles de Platon y coudoyaient les figures de la légende phrygienne ou babylonienne ; les logoi des Stoïciens se mêlaient aux démons de la mythologie grecque et se combinaient avec les anges de la théologie juive post-exilique. Philon et Plutarque, Valentin et Origène nous offrent les exemples achevés de ces sortes de spéculations.

En ce qui regarde les Gnostiques, nos documents, si insuffisants qu'ils soient, nous permettent de constater la variété des conceptions qu'ils se faisaient du monde suprasensible. Valentin, penseur et artiste, imagine son Plérôme[1]. Ses disciples, à l'exception peut-être d'hommes comme Ptolémée et Héracléon, accusent une inintelligence complète de sa pensée. Déjà Marcus altère les principales entités du Plérôme. Elles étaient des symboles ; il en fait d'absurdes personnifications. « Alêtheia » lui apparaît en vision et lui parle[2]. Dans un document valentinien postérieur qu'Épiphane nous a conservé, l'altération de la conception du maître est complète. C'est un pêle-mêle d'entités et de noms sans aucun sens.

Parmi les Gnostiques des *Philosophumena*, il y a une grande diversité. Justin, le pseudo-Basilide et le pseudo-Simon imaginent, chacun à sa façon, le monde qu'ils superposent au monde visible. Chacun le construit avec les matériaux dont il dispose. D'autre part, le groupe des Naassènes, des Pérates et des Séthiens montre sur ce chapitre une sobriété qu'on n'aurait pas attendue d'eux. Naturellement ils postulent un domaine transcendant ; mais ils se contentent d'y loger des « forces » qui ne sont pas autre chose que les Logoi des Stoïciens. Le système de Marcion se distingue par l'absence de cette sorte de métaphysique. C'est là un fait significatif que nous signalons à l'attention de ceux qui persistent

1. Voir notre volume *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 39.
2. Irénée *Adv. haereses*, I, 14, 4.

Digitized by Google

à faire de cet hérétique un spéculatif. En contraste absolu avec ce dernier, la spéculation gnostique dépasse toutes les bornes dans les systèmes dont les documents coptes nous ont conservé une si notable partie.

Les métaphysiciens gnostiques n'ont pas laissé d'introduire de l'ordre parmi les entités du monde suprasensible. Ici comme ailleurs, le résultat de l'effort commun est loin d'être uniforme. Chacun organise, ordonne, hiérarchise le monde des esprits à sa guise. Avec plus ou moins de succès, selon le génie du constructeur en abstractions. De ces constructions la plus réussie est celle de Valentin. Son Plérôme est un chef-d'œuvre à la fois d'art et de pensée. Moins artistique, mais au moins intelligible et cohérente est l'ordonnance du monde invisible imaginée par le pseudo-Basilide des *Philosophumena*. Que dire de celle des *Adeptes de la Mère?* Nous avons montré ailleurs qu'elle n'est qu'une médiocre adaptation de celle de Valentin, ou plutôt n'en est qu'une pitoyable déformation. La plus extraordinaire, c'est celle des documents coptes. Malgré les apparences, elle n'a rien de bien énigmatique. Il suffit de démonter la machine pour en découvrir le procédé de fabrication. Ainsi, à part le système de Valentin, la plupart des conceptions gnostiques du monde des esprits n'avaient rien de philosophique, rien qui pût satisfaire la pensée ; elles étaient même assez puériles. Il n'est pas surprenant qu'elles aient excité le dédain irrité d'un Plotin. D'après lui, les Gnostiques désorganisent le monde suprasensible[1].

Origène est le premier des théologiens de l'Église qui ait conçu du monde transcendant une idée comparable à celle des Gnostiques. Lui aussi a la vision d'une région suprasensible, superposée au Cosmos visible et peuplée d'une multitude d'entités diverses. Il croit à la réalité de son rêve autant que Valentin ou Plotin croyaient à celle du leur.

D'après le *De Principiis*, ces entités sont des οὐσίαι, « des essences rationnelles[2] ». Êtres suprasensibles et incor-

1. II *Enn*, IX, 1 à la fin. Voir Schmidt *Plotins Stellung zum Gnosticismus*, 1901.

2. I, ch. IV à VIII.

Digitized by Google

porels, mais doués de raison et de volonté. Ce ne sont pas que des abstractions ; ces essences sont conçues comme vivantes. On dirait les Idées de Platon, mais animées. Ailleurs elles revêtent un aspect plus concret. Dans son commentaire de Jean, Origène les désigne sous le titre de « dieux ». Ce sont des dieux qui figurent à côté du Premier-né[1]. Habituellement il préfère pour les désigner des termes plus bibliques ou empruntés à la tradition. Il les appelle des anges ; il en nomme, Raphaël, Gabriel, Michel[2]. Plus souvent encore il adopte les titres qu'il trouvait dans l'épître aux Colossiens, « trônes et dominations, principautés et puissances ». Il ajoute que dans la pensée de l'apôtre il y en avait encore d'autres[3]. Aux entités restées bonnes s'opposent les entités contraires.

Origène conçoit ce peuple d'esprits célestes comme hiérarchisé. Au sommet est le Premier-né, le Fils qui « puise » directement dans le sein du Père la « divinité » qu'il dispense ensuite aux « dieux » qui s'échelonnent au-dessous de lui en une longue théorie qui aboutit à l'humanité. Voilà la doctrine qu'il enseigne fort clairement dans son commentaire de Jean[4]. Mais Origène est bibliciste avant tout. Il ne demandera ni à sa philosophie, ni à son imagination le principe de la hiérarchie céleste. Un texte capital à ses yeux le lui révélera. C'est le texte des Colossiens, ch. I, v. 16. Les désignations qu'il y trouve lui paraissent correspondre à une sorte de classement. Incomplet, sans doute, mais tel que l'intelligence humaine peut le concevoir[5].

L'analogie générale entre la conception de notre auteur et celle des théologiens gnostiques n'a pas besoin d'être souli-

1. *In Johan*, II, 2 : τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς...

2. *De Princ.*, I, ch. VIII ; *Contra Celsum*, I, ch. XXV : passage où ils sont nommés.

3. *De Princ.*, I, ch. V, 1 : Apud ipsum quoque sanctum Paulum invenimus nescio unde sumentem, cognominantem tamen quasdam sedes et dominationes et principatus et postestates et post enumerationem horum velut alia adhuc quaedam rationabilia officia atque ordines...

4. *Ibid.*, II, 2.

5. Voir *De Princ.*, V, 3 ; VI, 2, texte grec ; *In Johan*, I, 31 ; *Contra Celsum* IV, 29 ; *De Oratione*, XVII, 2. Voir les innombrables citations de Coloss, I, 15 et 16 dans tous les écrits d'Origène.

Digitized by Google

gnée. La seule différence qu'on y remarque provient de la plus grande fidélité d'Origène aux textes scripturaires. Dès lors, il paraît difficile de nier qu'ici encore le docteur catholique n'ait été l'héritier, indépendant et éclairé sans doute, mais enfin l'héritier des maîtres gnostiques.

Rien n'est plus différent des systèmes des premiers physiciens grecs ou de la physique d'Aristote que les cosmologies de nos Gnostiques. Comme du reste tous les philosophes de leur temps, ils ne sont aucunement préoccupés d'expliquer le Cosmos ; ils ne pensent qu'à disserter sur le Cosmos. Il ne s'agit pas d'observer des faits, mais seulement de raisonner à propos de certains faits. La science du Cosmos, telle qu'ils la comprennent, n'a rien à voir avec la physique ; elle fait partie de la métaphysique. Ce point de vue, à la fois étranger à l'ancienne philosophie grecque comme à la science moderne, est général à partir de l'ère chrétienne. Que le philosophe ou le théologien soit grec, juif, chrétien ou gnostique, sa spéculation relative au Cosmos est toujours de même nature.

Au point de vue où l'on se plaçait alors, on se trouvait en présence des trois problèmes suivants. On commençait par se demander quelle pouvait bien être la cause de l'existence du Cosmos. Il ne s'agissait nullement de rechercher dans le Cosmos même l'explication de son apparition, mais de trouver la raison d'ordre moral et métaphysique qui en avait déterminé la naissance. On cherchait ensuite à quoi devait servir le Cosmos, quelle pouvait en être la raison d'être morale et religieuse. Il s'ensuivait enfin que l'on spéculait sur la durée du Cosmos. Tels sont les problèmes que la pensée soulevait alors dès qu'elle considérait l'univers visible. Les solutions qu'elle en proposait constituaient pour elle la science du Cosmos ou Cosmologie. Il ne venait à personne l'idée qu'avant de poser de pareilles questions il serait sage de savoir ce qu'est le Cosmos, sa constitution, son organisation, les lois qui le régissent.

Les Gnostiques ne sont pas tous préoccupés de *cosmologie*. Cette sorte de métaphysique, comme du reste toute spécu-

Digitized by Google

lation en général a laissé Marcion tout à fait indifférent. Les auteurs anonymes de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéû* ont également dédaigné la cosmologie[1].

Parmi les Gnostiques qui paraissent avoir fait une place au Cosmos dans leur spéculation, on discerne deux tendances. Valentin représente avec éclat la première. On connaît son explication originale et poétique de l'origine du Cosmos visible. C'est dans le monde invisible et transcendant qu'il faut en chercher la cause première. C'est la conséquence de la chute de Sophia. De celle-ci se développent quatre passions, qui à leur tour se transforment en les quatre éléments. Le Démiurge n'aura plus qu'à construire et façonner avec ces matériaux le Cosmos visible. La chute joue dans cette conception le rôle capital. La cause de l'existence même du Cosmos, c'est une faute. Dès lors Valentin, semble-t-il, ne pouvait être déterministe. Mais s'est-il demandé s'il devait ou ne devait pas l'être ? A-t-il posé le problème de la liberté ? Il est également évident qu'il ne pouvait davantage être dualiste puisqu'il n'oppose pas la matière à Dieu, et ne la suppose pas préexistante. Elle ne commence d'exister qu'après la chute de Sophia. Mais a-t-il poussé sa réflexion jusqu'à embrasser les conséquences logiques de son système ? Il ne le semble pas. Ce qui paraît certain, c'est que c'est le christianisme qui lui a donné l'idée de chute.

Une autre tendance, peut-être plus générale chez les Gnostiques, consiste à voir dans la genèse du Cosmos un processus essentiellement naturel. Le Cosmos n'est que le développement d'un germe préexistant, ou le résultat d'un mouvement de forces qui se mettent à évoluer du sein du monde transcendant. C'est à cette tendance que se rattachent les systèmes des Pérates, des Séthiens, de Pseudo-Simon et de Pseudo-Basilide. Tous placent la cause première du Cosmos dans le monde transcendant. Chacun en conçoit ensuite l'opération de façon différente. Pour le Pérate, le Cosmos découle (ἀπέρροια) du monde transcendant. Il est produit par le flux des

1. C. Schmidt, *Gnostische Schriften* in Koptischer Sprache, 1892, p. 401.

Digitized by Google

forces divines qui se déversent dans la sphère inférieure[1]. Le Séthien est plus nettement dualiste. La matière préexiste ; le germe s'en trouve au sein même de la trinité de principes qu'il place au sommet des choses. Les forces divines se rencontrent et de « l'empreinte » qui résulte de cette rencontre se forme le Cosmos et tout ce qu'il contient[2]. Pseudo-Simon imagine une sorte d'accouplement d'un principe mâle et d'un principe femelle. Cela forme la syzygie du ciel et de la terre. Les êtres sont les « fruits » de la rencontre des deux principes[3]. Pseudo-Basilide n'est nullement dualiste. Dans le monde transcendant se trouve une sorte de prototype du Cosmos, c'est le « germe du Cosmos ». En évoluant, il deviendra le Cosmos visible[4].

L'idée de chute est totalement étrangère à ces systèmes. Le Cosmos n'est pas issu d'une faute. La cause de son apparition n'a rien à voir avec la morale. Ces systèmes devaient exclure la liberté. Deux au moins paraissent dualistes, les deux autres sont émanatistes. En somme, ce sont là des conceptions naturistes. Elles sont d'inspiration plus païenne que chrétienne.

Origène a exposé, dans le IIe livre du *De Principiis*, sa conception de l'origine du Cosmos. Dans sa traduction, Rufin a obscurci sciemment la pensée de son auteur. L'altération est certaine, et le texte latin ne peut être utilisé qu'après avoir été soumis à une sévère critique. Il faut toujours contrôler ce que l'on croit y découvrir de la pensée authentique d'Origène par les textes grecs qui existent. Ce qui est hors de doute, c'est que le théologien chrétien, tout comme les théologiens gnostiques, ses prédécesseurs, place la cause de l'existence du Cosmos visible dans le monde transcendant. Comme Valentin, Origène veut que cette cause soit une chute. Parmi les esprits incorporels ou les essences rationnelles

1. *Philosophu.* V, 15, p. 188 ; *ibid.*, 17, p. 196.
2. *Ibid.*, 19, p. 200, 202.
3. *Ibid.*, VI, 12 et 13, p. 240, 242.
4. *Ibid.*, VII, 21, p. 358. L'obscurité des analyses qu'Hippolyte nous a données de ses documents ne permet pas de préciser plus que nous ne l'avons fait. Peut-être même notre interprétation est-elle encore trop précise.

Digitized by Google

il s'est trouvé des rebelles qui sont déchus de leur perfection première. Cette chute a eu pour conséquence l'apparition de la nature corporelle, de la matière, et finalement du Cosmos, formé de celle-ci. La matière apparaît ainsi comme l'aboutissant de l'évolution du mal. C'est une sorte de condensation de la faute primordiale. La chair serait le suprême châtiment et la suprême flétrissure. Formule qui aurait pu être l'expression dernière de la pensée de notre théologien.

Telle est en son essence la doctrine d'Origène. Il ne faut se laisser leurrer ni par l'incertitude du texte de Rufin, ni par certains flottements de la pensée d'Origène. C'est ainsi qu'il ne paraît pas avoir réussi à bien approprier à cette conception de l'origine du Cosmos l'idée de la création par Dieu. Les affirmations contradictoires s'affrontent sur ce point. Il est curieux de constater que la pensée de Valentin paraît avoir connu les mêmes incertitudes. Il est difficile de démêler exactement le rôle qu'il assigne à son Démiurge. Faut-il en chercher la raison dans la pénurie des textes ou dans les tâtonnements de sa pensée?

Quoi qu'il en soit, l'analogie entre les deux conceptions de l'origine du Cosmos, celle de Valentin et celle d'Origène, est manifeste. Elle aurait pu aller plus loin. Valentin aurait dû nettement repousser l'ombre même du dualisme puisqu'il faisait de la faute primordiale la cause de l'existence du Cosmos. Mais il ne paraît pas avoir posé la question. Origène venu plus tard, l'a nettement formulée et avec une parfaite logique a rejeté l'idée d'une coexistence de Dieu et de la matière. Voyez le fragment qui subsiste de son commentaire sur la Genèse. Puisque Valentin admettait une chute dans le monde des esprits, il aurait dû affirmer le libre arbitre. Ici encore il ne paraît pas avoir aperçu le problème ni la conclusion même de sa propre pensée. Origène, instruit par le gnosticisme lui-même, a été plus logique, et conformément à sa doctrine, il a proclamé sans hésitation le principe de la liberté morale. Ainsi, au bout du compte, ce qui fait la différence entre les deux théologiens, c'est que l'un a été plus logique que l'autre.

Digitized by Google

Quand on est un spéculatif comme Valentin, ou un esprit religieux comme Marcion, il est difficile de ne pas se poser un jour ou l'autre la question : à quoi sert le Cosmos, quelle en est la raison d'être morale ? En fait plus d'un théologien gnostique paraît avoir soulevé la question. Il est probable que Valentin en est, mais l'extrême pénurie des textes dont on peut faire état, en ce qui le concerne, ne nous permet pas de l'affirmer. On en est réduit à déduire ses vues sur ce point de l'ensemble des documents. Il est d'autres Gnostiques dont les opinions nous sont mieux connues. Ainsi Clément d'Alexandrie nous renseigne avec précision sur Marcion[1]. Le Cosmos est l'œuvre du Démiurge. Jésus-Christ est venu pour la corriger, sinon pour la détruire. Le Cosmos est donc radicalement mauvais. Il faut prendre le contre-pied de toutes les lois instituées par le Démiurge. L'une de ces lois — elle se trouve dans l'Ancien Testament — inspirée par le Démiurge, dit que le devoir des hommes est de croître et de multiplier. Proscrivons donc le mariage. L'ascétisme farouche que prêche Marcion, nous déclare expressément Clément, est inspiré par la haine du Créateur et de ses œuvres. Il est clair, dès lors, qu'aux yeux de cet hérétique et de ses disciples, le Cosmos n'a aucune raison d'être morale. Il n'a pu être voulu de Dieu, puisqu'aussi bien le Dieu de Jésus-Christ ne l'a pas créé. La seule chose que le chrétien ait à faire, c'est de s'en évader. En attendant qu'il meure, il s'en détache par l'ascétisme.

Ce pessimisme qui fait du Cosmos une sorte de bagne et même de mauvais lieu, a inspiré au Séthien des *Philosophumena* des images d'une violente crudité[2].

Plotin en était scandalisé. En vrai Grec qu'il était, il voyait dans le Cosmos un chef-d'œuvre d'ordre et d'harmonie. Nul n'a célébré avec plus d'enthousiasme la beauté de l'ordonnance universelle. Une des plus vives critiques qu'il adresse

1. *Stromates*, III, ch. III, 12. Pour les références de textes que nous ne donnons pas, qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à notre ouvrage sur les Gnostiques.

2. *Philosoph.*, V, 19.

Digitized by Google

aux Gnostiques qu'il a connus à Rome, c'est d'avoir méconnu et calomnié le Cosmos[1].

Il nous paraît probable que Valentin a été sur ce point moins radical que Marcion. Dans quelques lignes qui nous ont été conservées il exhorte ses intimes, sans doute les spirituels, à vaincre la corruption et à maîtriser la mort. Il semble vouloir dire que l'esprit doit dominer la matière, la vie supérieure absorber la vie inférieure. Il ne s'agirait pas seulement de fuir le Cosmos matériel, il faudrait le subjuguer. Le Cosmos servirait ainsi au triomphe de l'esprit. Ce serait l'obstacle nécessaire. Encore un pas, et dans cette vue, le Cosmos serait considéré comme un lieu d'épreuve. Il aurait une raison d'être morale[2]. On a vu que Valentin, par sa conception de l'origine du Cosmos, trahit une inspiration plus chrétienne que païenne. Il est naturel que dans sa compréhension du Cosmos, il ait été également plus rapproché de la source chrétienne que ne l'étaient d'autres Gnostiques.

Sur ce point, le christianisme de Valentin a plus d'affinité avec celui d'Origène que ce dernier n'eût probablement admis. Pas plus que le penseur gnostique, Origène ne partage le pessimisme d'un Marcion. Le Cosmos n'est pas, à ses yeux, simplement un mauvais lieu qu'il faut fuir. Comment pourrait-il le croire, lui qui affirme que c'est Dieu qui l'a créé? Du moins, Dieu en a-t-il conçu et formé le prototype idéal. Le Cosmos a donc une raison d'être. Quelle est-elle? Origène aurait été sans doute embarrassé pour répondre à cette question, s'il n'avait pu recourir à sa doctrine du libre arbitre. Pour amender, sauver des êtres libres, l'éducation est la seule ressource. Il faut appliquer aux hommes une divine pédagogie. Le Cosmos devient alors un lieu d'amendement. Les événements et les tribulations servent à corriger et à éduquer les hommes. Il est visible cependant que la disci-

1. Plotin, *Ennéades*, III, 2, 3, à la fin. Voir Schmidt, Plotins *Stellung*, p. 71 et suiv.

2. *Strom.*, IV, ch. XIII, 89 : Car lorsque vous désagrégez le monde et vous-mêmes n'êtes pas désagrégés, vous êtes maîtres de la création et de la corruption entière.

Digitized by Google

pline qu'ils reçoivent dans ce monde ne suffit pas pour amender la plupart des esprits. Un deuxième, un troisième monde peut-être seront nécessaires. De là cette pluralité des mondes qui constitue l'un des éléments les plus intéressants de la doctrine de la rédemption du théologien chrétien. Si le Cosmos cesse d'être un bagne pour devenir une école, si dure que soit celle-ci, le devoir ne pourra plus être de s'en évader au plus vite. L'ascétisme que professera Origène n'aura pas le caractère absolu de celui des Marcionites.

Que pensent enfin les théologiens gnostiques des destinées du Cosmos? Sur ce point, nos documents nous laissent dans une complète obscurité. Tout au plus, quelques conjectures sont-elles permises. Ce qui est certain, c'est qu'ils ont fait table rase de l'eschatologie primitive. Ils l'ont sans doute écartée, comme entachée de judaïsme. Très différente est leur conception de la consommation des choses. Elle est en relation étroite avec leur doctrine de la rédemption. L'idée qui semble avoir été commune à la plupart des Gnostiques, c'est que la rédemption consiste dans la restauration en leur état primitif des éléments supérieurs et divins égarés dans le monde visible. La matière qui les retient captifs sera forcée de les restituer. Cette idée, chacun la conçoit à sa manière et se la représente sous des images souvent très différentes. Dans l'école de Valentin, Sophia ou Achamoth rentre dans le Plérôme; les « spirituels » se dépouillent de leurs ψυχαί deviennent des πνεύματα νοερά et pénètrent dans le Plérôme; le Démiurge s'établit dans la région intermédiaire où viennent le rejoindre les psychiques qui ont été justes. Enfin le feu qui couve dans le Cosmos éclate et dévore la matière jusqu'à sa propre extinction[1]. Le pseudo-Basilide conçoit la consommation comme une sorte de rétablissement de l'harmonie primitive. Chacun reprend la place qui lui appartient. Les « filialités » remontent chacune dans la région qui lui est propre. L' « ignorance » divine s'étend sur les archontes inférieurs, et en leur enlevant la concupiscence

1. Irén. *Adv. haer.*, I, ch. VII, 1.

Digitized by Google

des choses dont ils n'ont même pas l'idée garantit l'ordre et l'harmonie universelle[1]. Le Séthien imagine le Sauveur pénétrant sous forme de serpent dans la matrice du Cosmos, et y ravissant la lumière qui s'est égarée dans le monde inférieur[2].

Mais que devient la matière, siège et forme ultime du mal, dans ces systèmes? Logiquement elle devrait disparaître, s'évanouir. Si l'on en croit Irénée, c'est en effet le sort que les Valentiniens réservent à la matière[3]. D'après la *Pistis Sophia*, la matière ne paraît pas pouvoir subsister si elle se trouve entièrement dépouillée de la lumière supérieure. De là les efforts désespérés des archontes hostiles pour retenir cette lumière dans la région inférieure.

Mais que devient-elle dans les systèmes à base nettement dualiste? Logiquement, elle devrait être indestructible à moins d'être absorbée. C'est tout ce que l'on peut dire. L'obscurité qui règne sur les solutions que les Gnostiques ont données de ce problème pourrait bien provenir, moins de la pénurie et de l'insuffisance de nos documents, que du simple fait que les Gnostiques n'ont pas posé la question. On va le voir, c'est leur successeur Origène qui, ici encore, a eu le mérite de discuter le problème que les théologiens gnostiques ne paraissent pas avoir aperçu.

Lui aussi écarte dédaigneusement la vieille eschatologie chrétienne. Fort du texte paulinien : Dieu sera tout en tous, il est bien près de professer l'universel retour des êtres au sein de Dieu et, par conséquent, l'universelle rédemption. C'est là du moins son idéal. Son idée de la liberté morale lui permet de concevoir ce retour avec plus de précision que les théologiens gnostiques. Le libre arbitre implique une conception essentiellement pédagogique du salut. C'est par l'éducation progressive et l'amendement graduel que Dieu ramènera les êtres au bien. De là l'idée de la pluralité et de la succession

1. *Philosoph.*, VII, 26, p. 374, 74.
2. *Ibid.*, V, 19, 201, 46 ; 206, 66.
3. *Adv. haereses*, I, VII, 1 : τὸ πῦρ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεται αὐτῇ Cf. Tertul. *adv Val.* 32 ignis ille erumpet et universam substantiam depopulatus, ipse quoque decineratis omnibus in nihilum finietur.

Digitized by Google

des mondes. Il y en aura tant qu'il y aura des êtres à amender. Si Origène ne le déclare pas expressément, c'est ce qu'implique son langage[1].

Sa conception essentiellement morale, dégagée de tout naturisme païen, lui a aussi permis de se faire une idée précise des destinées de la matière. La « ὕλη » est le dernier terme de l'évolution du mal. C'est en quelque sorte la cristallisation de la faute dans le domaine visible. Que le mal disparaisse, et la matière s'évanouira. Les esprits deviendront, au terme de leur développement, incorporels. La matière ne sera plus. Si le mal reparaissait, la matière reparaîtrait aussi. Comme les esprits sont toujours libres, Origène admet la possibilité permanente d'une nouvelle chute. Si elle se produisait, il y aurait de nouveau des corps. On reverrait la matière. C'est ainsi que dans tout ce domaine de la cosmologie, Origène a eu le mérite de poser les problèmes qui étaient impliqués dans les conceptions cosmologiques des Gnostiques. Son grand principe du libre arbitre lui a procuré des solutions précises et claires. Il semble bien cependant que si les théologiens gnostiques n'avaient pas déblayé le terrain et ouvert les voies, Origène n'aurait pas abouti à des solutions aussi claires et à une doctrine cosmologique aussi complète et aussi cohérente.

Après la cosmologie vient la christologie. Tant que l'on ne possédait que les notices ecclésiastiques, on pouvait croire que les Gnostiques n'accordaient à la personne de Jésus et à son œuvre qu'une importance secondaire. L'épître de Ptolémée à Flore, les fragments d'Héracléon, les extraits de Théodote, les documents coptes ont montré avec éclat l'erreur complète d'une thèse dont l'intérêt pour les polémistes ecclésiastiques est évident. Les écrits ou débris d'écrits authentiques se chargent de la réfuter. Dans la plupart des systèmes gnostiques, la place d'honneur appartient à celui que la piété de ces hérétiques appelait le « Sauveur ».

La doctrine gnostique relative à Jésus ou *christologie* peut se

1. *In Johan*, XXXII, 13, 14 sur le sort de Judas ; *De Princ.*, I, 8, 3 et les fragments.

Digitized by Google

partager en deux parties ; l'une se rapporte à sa personne, l'autre à son œuvre. Il suffira de comparer sur ces deux points la doctrine des théologiens hérétiques et celle d'Origène pour constater qu'elles sont plus apparentées qu'on ne l'aurait supposé. Pour plus de clarté, il est préférable d'examiner tout d'abord ce que les Gnostiques et Origène pensent respectivement de l'œuvre du Christ.

La théologie gnostique du IIe siècle hérite de l'Age apostolique sa conception du Christ-Logos. Triple était la fonction que la théologie paulinienne ou johannique attribuait au Christ. On le concevait d'abord comme l'intermédiaire entre Dieu et l'ensemble des êtres, ensuite comme l'organe créateur du Cosmos, et enfin comme le rédempteur des hommes. Ce qui est caractéristique de toutes les théologies gnostiques que nous connaissons, c'est qu'elles disloquent ce triple faisceau pour ne laisser au « Fils de Dieu » que la fonction de rédempteur.

Valentin assigne la fonction d'intermédiaire en première ligne au Plérôme. Dans les systèmes des livres coptes, notamment les écrits du Codex Brucianus, le grand intermédiaire, c'est pour l'un Jéû, pour l'autre Sétheus. L'intermédiaire dans le système de Justin le Gnostique, c'est Baruch, dans celui des Adeptes de la Mère, c'est un principe féminin. Les uns l'appellent la Mère, les autres Barbelo ou Prounicos. Parfois le principe intermédiaire n'a plus rien de personnel. C'est une force ou un ensemble de forces qui font penser aux raisons séminales des Stoïciens. Pseudo-Simon les appelle des « racines ». Parfois c'est une abstraction. Témoin les « filialités » de Pseudo-Basilide. On fera bien d'admettre sur ce point un certain flottement dû soit à l'imprécision de la docrine chez certains, soit à l'obscurité de nos fragments. Logos, Monogène, Saint-Esprit, ce sont là des termes qui paraissent souvent avoir désigné la fonction d'intermédiaire.

Ils ont également détaché de la christologie l'idée de création. Il s'agissait, au moins pour certains théologiens gnostiques, de dégager le Fils du vrai Dieu de toute compromission avec le Dieu de l'Ancien Testament. De là l'attribution à

Digitized by Google

d'autres entités de la fonction de créateur. Dans le monde suprasensible la création est conçue par les Gnostiques du papyrus de Bruce comme un acte impersonnel. C'est une « émanation », προβολή. Jéû crie, et aussitôt se produit l'émanation. Dans le monde visible, le créateur, c'est généralement le Démiurge. Mais chacun le conçoit à sa manière. Le Démiurge de Valentin procède visiblement du Timée de Platon. Lui et ses anges sont des divinités subalternes. D'après Héracléon, elles ne sont pas dressées contre le Dieu suprême. Quand celui-ci se révélera par Jésus, elles s'inclineront. Voyez son interprétation du βασιλικός de Jean VI. Le Démiurge et ses serviteurs étant des subordonnés, ne peuvent conférer à l'homme « l'esprit », la semence ou l'étincelle divine. Marcion a emprunté son Démiurge à l'Ancien Testament, et il en a les caractères essentiels. L'idée que s'en faisait l'hérésiarque était entièrement étrangère à toute métaphysique. Dans le système des Adeptes de la Mère, le Démiurge s'appelle Ialdabaoth. Figure mixte, mais dans laquelle prédomine le caractère païen et peut-être oriental. Ialdabaoth est le principe hostile et superbe qui se dresse en face de Prounicos. Il est l'ennemi de l'homme. En somme, partout où il est possible d'exhumer de documents fragmentaires une conception du créateur, il est constant que l'organe de création est dissocié de l'idée que le théologien gnostique se faisait du Christ.

Il ne reste à celui-ci que la fonction de rédempteur. Elle lui appartient en propre et très exclusivement. C'est ce qui fait qu'elle a, dans les systèmes gnostiques, un relief qu'elle n'a pas dans les doctrines christologiques des auteurs ecclésiastiques du IIe siècle. Qu'il est pénible à l'historien du gnosticisme d'en être à chaque instant réduit, par le défaut des documents authentiques, à émettre des conjectures, alors qu'il entrevoit des faits qu'il n'ose cependant affirmer! La pensée de la rédemption a certainement dominé dans les principaux systèmes de ce que nous avons appelé la période classique du gnosticisme. Mais on n'aperçoit pas clairement dans quelle mesure elle se rattache à la personne de Jésus.

Digitized by Google

L'obscurité provient probablement de la pénurie de notre documentation. Ainsi on peut affirmer que tout le système de Valentin est conçu en vue de la rédemption. Certaines indications donnent à croire que Jésus en était présenté comme la cheville ouvrière. Voyez ce qu'il dit dans sa lettre à Agathopus et rapprochez de ce fragment ce que l'on lit dans Épiphane, XXXI, 7.

En ce qui concerne Héracléon, disciple de Valentin, on peut être plus affirmatif. Les fragments de son commentaire ne laissent aucun doute sur le rôle prépondérant, unique faudrait-il peut-être dire, que l'auteur attribue à Jésus dans la rédemption universelle. Il interprète le IVe évangile de telle façon que l'œuvre de Jésus nous est présentée comme tout entière destinée à consommer la libération des hommes.

L'idée de rédemption inspire plus exclusivement encore la pensée de Marcion. C'est beaucoup moins de rédemption cosmique qu'il s'agit que de rédemption humaine. « Sufficit unicum opus deo nostro quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua », disait-il dans ses *Antithèses*[1]. Il semble qu'à partir de 170 environ, le rôle de rédempteur que les théologiens gnostiques attribuaient à Jésus ait pris plus d'ampleur. Jusque-là, pensait-on, la rédemption dont il était l'ouvrier consistait à avoir révélé la gnose et imposé l'ascétisme. Mais maintenant l'idée semble se faire de plus en plus jour que son œuvre rédemptrice consistait principalement à briser la puissance du Destin qui pesait sur l'humanité, à nous affranchir de la tyrannie des archontes mauvais qui peuplaient l'invisible, à mettre fin à l'influence de ces combinaisons astrales auxquelles la superstition du temps accordait un prestige croissant. Conception qui nous éloigne du christianisme primitif sans doute, mais qui était loin d'être étrangère à celui du IIe et du IIIe siècle. On la voit apparaître dans les *Extraits* de Théodote. Elle remplit la *Pistis Sophia*. Jésus dès le début brise le joug du Destin, il se joue du pouvoir des Archontes, il leur arrache Pistis

1. Tertul., *Adv. Marcionem*, I, 17.

Digitized by Google

Sophia. Telle est la rédemption qu'il accomplit dans le monde transcendant.

Dans le Cosmos visible, son activité rédemptrice se manifeste de diverses façons. La principale consiste à communiquer aux disciples les mots de passe et les recettes de salut qui assurent à l'âme un libre passage à travers les sphères gardées par les archontes, jusqu'à la lumière. Au préalable, les disciples reçoivent les mystères qui contiennent toute la grâce rédemptrice. Telle est, d'après les seuls documents complets que nous possédions, l'idée que des Gnostiques du IIIe siècle se faisaient de la fonction du Christ. Par quels malentendus a-t-on pu leur refuser le nom de chrétiens !

Il ne faut jamais oublier que lorsqu'Origène s'est mis à son tour à spéculer sur la nature et le rôle de Jésus, il ne jouissait plus de la liberté qu'avaient connue les théologiens gnostiques. La tradition avait maintenant, même à Alexandrie, des contours plus rigides ; les Écritures, à mesure que tarissaient les traditions orales et les sources des enseignements secrets, pesaient d'un poids plus lourd sur la pensée. Malgré ces entraves, Origène a su se ménager une étonnante mesure de liberté, et il est curieux de constater que toutes les libertés qu'il prend le rapprochent de la théologie gnostique. Sa christologie va nous en donner une preuve nouvelle.

Nous limiterons la comparaison que nous allons faire à quelques points essentiels.

Les théologiens gnostiques, on l'a vu, font dans la fonction même que l'on attribuait au Christ-Logos des distinctions profondes ; on la morcelait ainsi en plusieurs fonctions indépendantes. Finalement on ne lui laissait que celle de Sauveur. Assurément Origène ne pouvait suivre ses prédécesseurs jusque-là, mais il les a suivis aussi loin qu'il a pu. Il a fallu même sa merveilleuse souplesse pour aller aussi loin.

Voici un passage qui trahit la répugnance qu'il éprouvait à englober sous une seule dénomination les fonctions du Fils de Dieu. Elles lui paraissent plus variées qu'on ne le suppose. Il y fait pour son compte des distinctions auxquelles les chré-

Digitized by Google

tiens ecclésiastiques ne songeaient pas. « En disant tout ce que l'on vient de lire, nous avons voulu montrer combien hasardée et irréfléchie est l'opinion de ceux qui s'en tiennent à la désignation de Logos, alors qu'il existe tant d'autres termes qui s'appliquent au Christ[1]. »

Il a si bien l'idée de la diversité des fonctions attribuables au Christ, qu'il en recherche minutieusement les titres dans les Écritures. Ces titres, il les reprend un à un, et toute la seconde moitié du premier livre de son commentaire sur Jean est consacrée à les définir[2]. Ne croyons pas que ce soit la multiplicité des titres et des qualificatifs que les écrivains sacrés attachent au Messie ou au Christ qui a suggéré à Origène l'idée de la diversité des fonctions du Fils de Dieu. C'est l'idée de cette diversité qui l'a poussé à rassembler ces titres et à les définir ensuite de manière à démontrer la diversité des fonctions. Ce n'est pas l'exégèse qui a mis Origène sur la piste d'une conception dogmatique, c'est l'idée dogmatique qui a orienté son exégèse. Lui-même nous en a donné la preuve. Au beau milieu de sa longue interprétation des titres du Fils de Dieu, il ouvre une parenthèse qui est destinée à justifier son procédé exégétique par une raison d'ordre dogmatique. Dieu seul, dit-il, est un. Le fils est multiple. L'un est ἕν, l'autre πέλλα. Il est donc dans la nature du Fils d'être multiple et divers[3]. Sans doute Origène n'a pas été jusqu'à isoler les diverses fonctions du Christ-Logos, à les hypostasier en quelque sorte et à les attribuer à d'autres entités. En disloquant ainsi le rôle du grand intermédiaire, il eût trop manifestement répudié la tradition. Mais il y tend. Il se rapproche parfois dangereusement de l'idée gnostique. De certaines fonctions qu'il distingue dans l'ensemble du

1. *In Johan.* I, 36, cf. I, 21 : ἐπὶ δὲ μόνης τῆς λόγος προσηγορίας ἱστάμενοι ... Même énumération, *De Princ.*, I, ch. 2, 2.

2. *In Johan.*, I, ch. 16 à 39. C'est le commentaire de Jean I, 1. Origène énumère et définit les titres scripturaires du υἱὸς τοῦ θεοῦ suivants : ἀρχή, φῶς, ἀνάστασις, ὁδός, ἀλήθεια, θυρά, ποιμήν, βασιλεύς, διδάσκαλος, κύριος, ἀμπελός, ἄρτος, πρῶτος, ἔσχατος, σοφία, παράκλητος, ἱλασμός, ἱλαστήριον, λόγος.

3. *In Johan*, I, 20.

Digitized by Google

rôle du Fils de Dieu, il parle en des termes qui feraient croire que dans sa pensée elles existent à part et pour elles-mêmes. Ce sont de véritables οὐσίαι. Voyez notamment ce qu'il dit de σοφία[1].

Lié comme il l'est par les Écritures, Origène ne peut, comme Valentin, créer et ordonner d'après un principe philosophique, les fonctions de l'Intermédiaire ou les entités qui le constituent. L'Écriture lui offre une véritable bigarrure de dénominations ou d'épithètes appliquées par les différents auteurs au Messie ou à Jésus. C'est l'assemblage le plus hétéroclite qu'on puisse imaginer. Mais parmi tous ces termes, il y en a un petit nombre auxquels Origène ajoute une importance particulière et dans le choix qu'il en fait, on dirait qu'à son insu la pensée gnostique a dirigé la sienne. Ainsi, parmi les titres du Fils de Dieu, il distingue ceux qui sont inhérents à sa personne de ceux qu'il a pris pour remplir sa mission auprès des hommes. « On peut se hasarder à dire que ses titres permanents ont été Sagesse, Logos, Vie, et d'une manière générale Vérité. De ces titres, il faut exclure ceux qu'il a ensuite assumés à cause de nous[2] ». Dans la définition et l'interprétation de ces termes, Origène laisse percer à chaque instant sa véritable pensée. Bien loin de désigner tout simplement les divers aspects de la même fonction, ces termes en réalité s'appliquent à des fonctions indépendantes les unes des autres. Elles ont tout l'air d'être des entités classées dans l'ordre de leur dignité. Ἀρχή, c'est l'entité qui enveloppe toutes les autres. Σοφία contient les archétypes des choses. Ἀλήθεια non seulement possède en elle-même la raison ou le logos de l'Univers, mais y fait participer chaque être. Sans doute, le Fils de Dieu réunit en sa personne ces diverses entités ; il en fait l'unité, mais il faut avouer que le lien est bien artificiel. Origène donne l'impression de ne pas être éloigné de la pensée gnostique sur ce point, mais de ne

1. *Ibid.*, I, 34 : εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν... σοφίαν τοῦ θεοῦ.

2. *In Johan.*, I, 20.

Digitized by Google

pas oser la suivre jusqu'au bout, et de se débattre dans une contradiction qu'il ne parvient pas à voiler.

Nos théologiens gnostiques paraissent tous distinguer en Jésus trois éléments ; l'un appartient au monde transcendant, l'autre est intermédiaire, le troisième, c'est le corps. Les deux derniers, le psychique et le corporel, composent l'homme Jésus. L'élément supérieur en pénétrant en lui le transforme en Sauveur. Cette conception, commune à tous les Gnostiques, offre cependant de curieuses variations. Le Naassène, fidèle à ses habitudes de compilateur, se contente de reproduire l'idée courante gnostique, sans essayer de lui donner une empreinte particulière[1]. Justin le Gnostique adapte l'idée à son roman mythologique. Baruch, personnification transcendante du principe intermédiaire, choisit Jésus, fils de Joseph et de Marie, âgé de douze ans[2]. Il lui confie la révélation d'Élohim, et l'engage à la proclamer sans se laisser séduire par Naas comme l'ont fait ses devanciers. Jésus accomplit fidèlement sa mission. Naas irrité le fait mettre en croix. Jésus abandonne alors son corps sur le bois, il confie à Éden le « psychique » qu'il portait en lui-même et remettant son « esprit » entre les mains du Père, il remonte vers celui « qui est bon ». Pseudo-Basilide préfère placer le moment de l'incarnation à la naissance de Jésus. La « lumière » venue d'abord de l'ogdoade descend de l'hebdomade en Jésus, fils de Marie[3]. Jésus résume en lui-même la triple division du Tout. A la fin, chaque partie de son être retourne à son lieu d'origine. Son corps, σωματικὸν μέρος, venu de l'informe, ἀμορφία, y retourne, ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν. Sa ψυχή remonte dans l'hebdomade. Son esprit, c'est-à-dire cette partie de son être qui avait de l'affinité avec le grand archonte, « ressuscite » pour demeurer auprès du grand archonte[4].

Un trait qui prouve bien que malgré les apparences, nos

1. *Philosoph.*, V, 6, 134, 71 : Il dit « tous ces éléments, le rationnel, le psychique, le terrestre sont contenus en un seul homme, Jésus né de Marie ».
2. *Philosoph.*, V, 26, p. 226, 24.
3. *Philosoph.*, VII, 26 ; 374, 54.
4. *Ibidem.*, VII, 27 ; 378, 23.

Digitized by Google

écrits coptes ne sont pas spéculatifs, c'est que, quoique Jésus en tant que Sauveur, révélateur des formules et des rites qui assurent le salut et ouvrent à l'âme un libre passage à travers les voiles jusqu'à la lumière, remplisse la *Pistis Sophia* et les livres de Jéû, il ne s'y trouve que de vagues généralités sur son essence. M. Schmidt a minutieusement recueilli et comparé tout ce que contiennent sur ce point nos documents. Il n'est pas parvenu à en tirer une doctrine claire.

Peut-on enfin relever dans la notice d'Irénée sur les Adeptes de la Mère quelques traits qui feraient à tout le moins soupçonner une doctrine de la personne du Christ? On n'ignore pas que l'historien ne peut faire état de cette notice qu'avec les plus grandes précautions. On se souvient aussi que si le système des Adeptes a une incontestable originalité, il n'en est pas moins certain que le valentinisme a fortement déteint sur certaines parties du système. Du Christ, on nous dit qu'il est le fruit d'une union des deux premiers principes avec le troisième, du premier et second homme avec le Saint-Esprit. Voilà l'origine du Christ conçue autrement qu'elle ne l'a été dans d'autres systèmes. Ce Christ, on le voit plus tard reparaître. Il descend du monde supérieur, trouve Jésus, qui est le *vas mundum* préparé pour lui. Le reste de son histoire n'a plus rien d'original et n'apprend rien sur sa nature.

Nous sommes mieux renseignés en ce qui concerne Valentin et son école. Dans la partie de la notice d'Irénée qui nous paraît reproduire sinon toujours dans les termes, du moins pour le fond la pensée du maître, se trouve une définition de l'essence de Jésus singulièrement spirituelle et belle[1]. « Le Plérôme des aeons, avec l'unanime consentement de ceux-ci, approuvé de Christos et de Pneuma, fait une offrande à la gloire et en l'honneur du Père. Chacun des aeons apporte et contribue ce qu'il possède de meilleur. Ils mettent ensemble les parts, les arrangent et les combinent harmonieusement. Ce qui en résulte, c'est une fleur de suprême beauté, une constellation du Plérôme, un fruit parfait qui est Jésus. »

1. *Adv. omnes haer.*, I, ch. II, 6.

Digitized by Google

L'idée est à la fois poétique et philosophique. Jésus serait un don du monde supérieur ; il en exprimerait la pure essence. C'est ce caractère qui lui vaudrait d'être le Sauveur. Cette conception, nous la retrouverons chez les épigones de Valentin, et même dans les systèmes qui ne relèvent pas de son école, mais combien altérée, rapetissée !

Mais que faisait du corps de Jésus le théologien gnostique? Si l'on en croyait la tradition, il l'aurait considéré comme irréel, une apparence, un φάντασμα. Il aurait professé un docétisme radical. Encore une erreur à ajouter à toutes celles de la tradition ecclésiastique. Fort heureusement Clément d'Alexandrie nous permet de la signaler. Dans une page, lumineuse celle-là, de son III^e *Stromate*, il définit la tempérance chrétienne, et montre en quoi elle diffère de la tempérance que prêchent les philosophes. Celle-ci consiste à s'abstenir des actes intempérants ou passionnels. La tempérance chrétienne consiste dans l'abolition même du désir. Cette règle s'applique à tous les désirs. Un chrétien accomplit tel acte naturel parce qu'il le veut, mais non parce qu'il le désire. Il a un corps, mais il en extirpe les appétits. A l'appui de sa thèse, Clément cite un mot de Valentin. C'est dire qu'il l'approuve sans réserve. S'il l'approuve, c'est qu'il y discerne le sens même de la tempérance qu'il vient de développer. C'est donc à la lumière de ce développement qu'il convient d'interpréter le mot un peu sibyllin de Valentin. « Il (Jésus) était tempérant, c'est-à-dire qu'il savait tout endurer. Jésus réalisait sa divinité ; il mangeait, il buvait de façon particulière, sans évacuer les déchets des aliments. Si grande était sa force de tempérance, que la nourriture ne se décomposait pas en lui, car lui-même ne pouvait être sujet à la dissolution[1]. » Le sens est clair, Jésus avait un corps parfaitement réel, mais il en avait à ce point aboli les appétits et les désirs, que leurs effets mêmes se trouvaient supprimés. C'était la perfection de la tempérance. Si Jésus n'avait eu qu'un corps apparent, il n'aurait eu aucun mérite à être tempérant. Il n'y

1. Ch. VII, 59, voir le texte de Stahlin.

Digitized by Google

aurait pas eu suppression de désirs qui ne pouvaient même pas exister. Attribuez à Valentin un docétisme extrême, et les lignes que cite Clément n'ont aucun sens et la citation n'a aucune raison d'être dans son développement.

Valentin ne mettait donc pas en doute la réalité du corps de Jésus. Sur ce point, pas plus que son disciple Héracléon, il ne se sépare de la tradition. Sa spéculation a porté sur l'être transcendant qui était en Jésus. Il considérait cet être comme une sorte d'émanation divine du monde supérieur. Il a probablement poussé plus loin encore sa spéculation. Ne fait-il pas figurer « Christos » parmi les aeons du Plérôme? Il y a un rapport vaguement indiqué dans le texte même d'Irénée, entre ce « Christos » et le « Sauveur »[1]. Mais l'état de notre documentation ne nous permet pas de le préciser.

Qu'ont fait de l'héritage christologique de Valentin ses disciples et ses épigones? Héracléon paraît l'avoir respecté. Pas une ligne des quarante fragments qu'Origène nous a conservés de son commentaire sur Jean qui indique qu'il ait spéculé pour son compte sur la personne du Sauveur, et qu'il ait sensiblement dévié de la doctrine christologique de son maître[2].

Dans les *Extraits* de Théodote, il y a des indices certains de spéculation christologique. Voyez parmi les paragraphes qui, sûrement, contiennent soit des extraits soit des analyses de l'écrit gnostique que Clément avait sous les yeux, les sections 32, 33, 35, 40, 42, 43, 47, 59, 60, 61, 62. Des maigres données éparses dans ces fragments est-il possible de tirer une doctrine? A les rapprocher et à les combiner ne risque-t-on pas de prêter à l'auteur un système d'idées artificiel qu'il désavouerait? Ce que l'on entrevoit, c'est que notre gnostique postulait d'abord un « Christos » qui appartenait au Plérôme. A côté de lui figure dans le monde transcendant Jésus (35). Il semble que ce dernier soit une sorte d'émanation de Christos (40). En même temps on nous parle d'un autre Christ

1. *Adv. haer.* I, 2, 6
2. Voir Brooke, *Fragments of H.*, préface, p. 46.

Digitized by Google

que le Démiurge aurait produit à l'imitation du premier. C'est un Christ psychique. On nous apprend ensuite que le Χριστὸς ψυχικός reçoit un corps « tissé de l'invisible substance psychique » et que ce corps par un acte de la puissance divine « est arrivé dans le monde sensible ». Au moment de la naissance du Sauveur, le πνεῦμα entre en activité. Il descend sur lui à l'heure du baptême. A l'instant de la mort, tout ce qui est pneumatique, essentiellement divin, abandonne le crucifié. Ainsi la personne du Sauveur est formée des éléments les plus disparates. Elle n'a plus aucune unité organique. Il faut avouer que le procédé de spéculation que l'on entrevoit ici apparaît comme celui d'une dislocation de la conception primitive de Valentin. On a pris son idée que Jésus est une sorte de synthèse de ce que le monde supérieur a de meilleur ; on l'a comprise dans le sens le plus littéral, et on l'a développée avec une subtilité toute scolastique.

Inutile de pousser plus loin cet exposé des doctrines christologiques gnostiques. Ce qui est certain, c'est qu'elles ont été, du moins dans la forme, assez variées. L'auteur des *Philosophumena* nous dit que la doctrine christologique « suscitait parmi les Gnostiques de grandes discussions et était l'occasion de divergences d'opinion[1] ».

Toutes ces christologies gnostiques ont ceci de commun, c'est qu'elles attribuent à Jésus-Christ une nature composite. Elles désarticulent sa personnalité, elles en dissocient les éléments et ainsi lui enlèvent toute unité organique. Elles supposent qu'il entre au moins trois éléments d'origine différente dans la composition de sa personnalité. Il y a d'abord un être ou une entité qui appartient au monde suprasensible. Puis une psyché qui dérive d'un domaine intermédiaire entre le monde transcendant et le monde visible. Ajoutez enfin le corps sur l'origine duquel on n'était pas d'accord. L'entité suprasensible elle-même est généralement composite. Du moins différentes puissances ou entités du monde supérieur concourent à la former. C'est Sophia, d'autres disent la

1. *Philos*, VI, 34, p. 286, 1.

Digitized by Google

Mère, c'est Monogène, c'est le Saint-Esprit, ou ce sont les aeons tous ensemble. Aussi certains Gnostiques en venaient à appeler Jésus le « fruit commun du Plérôme ». En effet, il réunissait en lui-même tous les éléments du monde suprasensible.

La doctrine christologique d'Origène offre plus d'une analogie avec celle des Gnostiques. Il entre dans la constitution de son Christ trois éléments bien distincts. C'est d'abord le Logos. Ceci, c'est l'élément essentiellement suprasensible. C'est en quelque sorte le nerf même de sa personnalité. Ce Logos, il faut l'entendre dans toute l'étendue du terme. Il est, comme pour les Stoïciens, le divin, immanent dans le Cosmos, présent dans tout homme, coextensible avec les choses[1].

En tant que Logos, il est d'essence divine. Origène le désigne habituellement par ces termes : ὁ θεὸς λόγος, ὁ πρὸς τὸν θεὸν λόγος ou encore ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος[2]. Parmi les éléments qui composent la personne du Christ, le Logos est donc prépondérant. En réalité, c'est lui qui lui donne son caractère propre et le fait ce qu'il est. Aussi est-il souvent appelé la principale essence, ἡ προηγουμένη οὐσία, en Jésus-Christ. A ce titre, il ne peut ni souffrir ni mourir. C'est ce qu'Origène affirme dans un texte intéressant.

Celse prétendait qu'en s'incarnant en Jésus, le Logos devait s'altérer et s'amoindrir. Comme le Logos ne peut subir de diminution et demeure immuable, il n'a pu s'incarner. Dans sa réponse, Origène soutient qu'en effet le Logos est inaltérable par essence, qu'en s'unissant à l'homme Jésus il n'a pas changé de nature. Il a seulement voulu se mettre à notre portée. La κένωσις n'a été qu'apparente. Le Logos devient en quelque sorte chair, οἱονεὶ σάρξ γίνεται. On remarquera la hardiesse de l'expression. Il résulte du point de vue

1. *In Johan*, VI, 30 : Παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συνπαρατεινόμενος. *Ibidem*, 38 : οὗτος γὰρ ὁι' ὅλης πεποίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεῖ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται· On remarquera les termes stoïciens employés dans ces formules.

2. *Contra Celsum*, IV, 18.

Digitized by Google

d'Origène que le Logos qui était en Jésus n'a pu ni souffrir ni mourir[1].

Le deuxième élément qui constitue la personne du Christ d'Origène c'est la ψυχή. Il a exposé ses vues et sur la psyché en général et sur celle de Jésus dans deux chapitres du *De Principiis*[2]. Dans ces chapitres Rufin a sûrement altéré l'original; il en a atténué, expurgé même mainte phrase trop choquante pour l'orthodoxie du IVe siècle. Un peu de critique, éclairée et guidée par les textes des écrits grecs et par les fragments authentiques de ces chapitres qui nous ont été conservés suffit cependant pour établir la vraie pensée d'Origène.

Il est clair qu'il a de la ψυχή la vraie notion grecque, celle que notamment Aristote avait si clairement définie dans son *De Anima*. Il y a de la psyché dans tous les êtres aussi bien les aquatiques que les terrestres. Ce qui préoccupe Origène, c'est beaucoup moins la connaissance théorique de la psyché que sa valeur morale. A ce point de vue, elle est inférieure à la raison, à ce Logos qui constitue l'essence même des êtres rationnels. Lorsque ceux-ci succombent à la tentation, dérogent à leur propre nature, leur essence se transforme, se « congèle » en psyché. Celle-ci n'apparaît, comme le corps du reste, qu'avec la chute. Que l'être remonte, et la pysché disparaîtra, elle redeviendra esprit. Νοῦς πτώσει οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθεῖσα γίνεται νοῦς. La psyché est donc par sa nature intermédiaire entre le principe supérieur et le corps, entre l'esprit et la chair. C'est à cette conclusion que tend toute l'argumentation du chapitre VIII encore discernable à travers la version de Rufin. La principale difficulté qu'Origène voit à sa conception, c'est que dans l'Écriture il est parfois fait mention de la psyché de Dieu. Cette difficulté est de même nature que celle qu'offrent des expressions comme les yeux ou le bras ou les mains de l'Éternel, et Origène s'en débarrasse de la même manière.

1. *Contra Cels.*, IV, 15 : τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος οὐδὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή. Voir encore *In Johan.*, XX, 11.

2. II, ch. VI et VIII.

Digitized by Google

L'idée que notre auteur se fait de la psyché de Jésus, ch. VI, s'accorde strictement avec la notion générale qu'il expose dans son chapitre VIII. Le Christ-Logos revêt un corps humain, et de même il adopte une psyché humaine. Celle-ci conserve son caractère essentiel. Elle est par nature intermédiaire entre l'esprit et la chair, l'élément divin et l'élément humain. A ce titre, elle sert admirablement d'organe de transmission entre Dieu et l'homme. C'est pour cette raison que le Christ-Logos a pris une psyché. C'est dans le dessein de servir d'intermédiaire. « Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante — non possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri — nascitur, ut diximus, Deus homo, illa substantia media existente cui utique contra naturam non erat corpus. Sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationabilis contra naturam habuit capere Deum. » Il résulte de cette définition de la psyché de Jésus qu'elle était susceptible de tomber; elle possède essentiellement la faculté de choisir le bien ou le mal, le libre arbitre. Puisqu'elle est telle, elle est sujette à la souffrance. C'est la doctrine constante d'Origène. Dans une homélie, il fait remarquer que lorsqu'il est dit que Jésus est troublé ou attristé, l'Écriture déclare que c'est sa psyché qui est troublée ou attristée[1].

Quoique la pensée d'Origène ait été voilée par Rufin, il n'est pas difficile d'en apercevoir la signification. Il a voulu faire ressortir le caractère humain de la psyché et ainsi la bien distinguer de l'esprit. Certaines de ses phrases ont échappé à la vigilance du traducteur, soucieux d'expurger son texte d'hérésie. Ainsi Origène écrivait : « Naturam quidem animae illius hanc fuisse quae est omnium animarum, non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. » D'autre part, tout comme les théologiens gnostiques, il veut que la psyché de Jésus soit d'origine transcendante.

1. *Hom. Jerem.*, XIV, 6 : ἡ δὲ ψυχὴ (Ἰησοῦ) ἀνθρωπίνη ἦν, διὰ τοῦτο καὶ τετάραχται, διὰ τοῦτο περίλυπος ἦν· ὁ δὲ λόγος πρὸς τὸν θεὸν οὐ τετάραχται.

Digitized by Google

Elle aurait été dans « le Plérôme », en serait issue et aurait revêtu un corps[1].

On sait qu'Origène n'a jamais perdu une occasion d'affirmer la réalité de l'humanité de Jésus. Si le Sauveur n'avait pas été vraiment homme, « nous n'aurions pu recevoir les bienfaits qu'il nous apportait en tant que Logos ».

Mais cet « homme » que le Logos a revêtu en venant ici-bas, est-il bien un homme tout terrestre? Origène n'a pas l'air d'en être sûr. On se souvient que plus d'un théologien gnostique enseignait que le corps même de Jésus était d'origine transcendante. A propos du mot de Jean-Baptiste : « Après moi vient un homme qui existait avant moi » (Jean, I, 30), Origène prétend que le précurseur s'est exprimé ainsi « afin de nous apprendre que l'homme qui appartient au Fils de Dieu, celui qui est associé à sa divinité, préexistait à sa naissance[2] ».

Mais qu'est-ce que le corps de Jésus d'après notre théologien? Il est très réel. C'est un corps sensible qui a souffert, a été crucifié, etc.[3]. Mais le corps n'est pas la chair; σῶμα n'est pas synonyme de σάρξ. Origène insiste sur cette distinction. Cependant il n'oserait soutenir que Jésus ait eu un corps sans chair. Il se mettrait en contradiction avec les Écritures. Sa subtilité lui a fait découvrir une sorte d'échappatoire. A Celse qui raillait l'idée qu'un dieu pût avoir une chair mortelle, il répond en rappelant le principe admis par les philosophes que la matière qui est le soutien des corps,

1. *In Johan*, XX, 19 : τάχα γὰρ ἡ μὲν Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἦν · καὶ ἐκεῖθεν ἐξεληλυθυῖα .. ἀνέλαβε τὸ ἐκ Μαρίας σῶμα. Cf. *Hom. in Jerem.*, XV, 4. Il arrive cependant à Origène de traiter parfois ψυχή de synonyme de νοῦς. *In Joh.*, I, 32.

2. *In Johan.*, I, 32.

3. *C. Celsum*, III, 41 et 42. Il faudrait citer tout ce passage. Notons les phrases essentielles. « Le corps mortel du Logos ainsi que son âme humaine par leur association avec lui, bien plus par leur union et mélange avec le Logos ont participé à sa divinité et se sont transformés en dieu, εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι .. . Il n'est pas surprenant que la qualité de mortalité attachée au corps de Jésus se soit muée en qualité « éthérée et divine »... En vertu du principe philosophique, « comment ne se ferait-il pas que τὴν σάρκα τοῦ Ἰησοῦ ἀμείψασαν ποιότητας γεγονέναι τοιαύτην ὁποίαν ἔχρην εἶναι τὴν ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις πολιτευομένην ; surtout cette chair n'est plus μιαρά. » Mais alors est-elle encore une σάρξ?

Digitized by Google

ἡ ὑποκειμένη ὕλη n'a point de qualités ; elle est ἄποιος. Donc elle a pu revêtir toutes les qualités et changer de qualités. C'est ainsi que la chair de Jésus a pu se dépouiller des qualités qui ne convenaient pas et en revêtir d'autres. Il est évident qu'Origène serait bien aise de débarrasser le corps du Christ-Logos de toute contamination de la chair et de lui attribuer un corps d'une nature particulière. Sur ce point, s'il osait il suivrait les théologiens gnostiques. De là l'évident flottement de sa pensée.

Il faut reconnaître qu'il n'y a pas une bien grande différence entre la conception gnostique de la nature du Christ-Jésus et celle d'Origène. Leurs définitions des trois éléments essentiels qui composent sa personne se rapprochent singulièrement. Le Logos qui constitue l'élément prépondérant, parce que divin, du Jésus d'Origène n'est autre que l'être transcendant dont la théologie valentinienne faisait comme le fondement suprasensible de la personne du Rédempteur. Dans l'une comme dans l'autre conception, la psyché de Jésus, avec sa faculté de choisir le bien et le mal, quoiqu'elle-même ne soit pas d'origine purement terrestre, est la même. Enfin Origène, tout autant que les théologiens gnostiques, quoiqu'avec plus d'hésitation, fait du corps de Jésus autre chose que le corps charnel et purement humain. Il protesterait peut-être, mais sa vraie pensée ne laisse pas d'être claire. La seule différence essentielle entre ces deux conceptions est que sur un point, celle d'Origène est plus simple. Il s'est abstenu de spéculer sur la nature transcendante du Logos-Jésus ; il ne lui a pas appliqué le procédé de différenciation subtile dont les disciples de Valentin ont compliqué leur spéculation christologique. On pourrait même soutenir qu'il est resté plus fidèle à la spéculation du maître gnostique que les épigones.

Si les analogies particulières et précises sont telles entre la doctrine du théologien chrétien et celle de ses devanciers gnostiques, il n'est pas surprenant que les deux doctrines aient le même caractère général. Dans l'une comme dans l'autre, les éléments constitutifs de la personne de Jésus

Digitized by Google

n'ont rien de commun ; ils ne sont pas du même ordre ; ils appartiennent à des domaines entièrement différents. La conséquence, c'est qu'ils sont pour ainsi dire simplement juxtaposés ; ils ne sont pas fondus ensemble. Ainsi constituée, la personne de Jésus n'a aucune unité organique. Origène le sent. Il affirme que les trois éléments qui composent la personne de son Christ sont fondus et mêlés au point d'être un[1]. Mais il a beau y insister et réitérer son affirmation, il n'en reste pas moins que son Christ est aussi tripartite que l'est celui de Valentin.

On sait à peu près comment Basilide et Valentin concevaient l'origine et la *constitution de l'homme.* Des créateurs subalternes, le Démiurge et ses anges, semble-t-il, forment le corps de l'être humain et lui donnent sa psyché. Des régions supérieures une parcelle de substance divine, un « esprit » pénètre dans l'homme. C'est l'empreinte divine qui en fait un être à part. Pendant que se forme ainsi l'ébauche humaine, heure de trouble, disait Basilide, « s'accrochent à son âme » des passions. Pour l'un, elles sont de véritables entités adventices à l'homme. Pour Valentin elles sont plutôt des forces, des πνεύματα. Il résulte — et ici il nous faut suppléer par conjecture un chaînon qui manque à la déduction — de la formation même de l'être humain que les éléments qui le composent varient d'un homme à l'autre. L'un a reçu une mesure plus abondante « d'esprit » ; chez un autre, la psyché est prépondérante ; un troisième a une affinité marquée pour la matière ; il est χοϊκός. Le premier possède en lui-même une garantie de salut. Il peut tomber momentanément comme la « Samaritaine » d'Héracléon, mais il se relèvera ; il ne peut se perdre définitivement. Le psychique décidera lui-même de son sort. Il a la faculté de choisir le bien ou le mal. Le malheureux hylique doit-il nécessairement périr? Sa nature même ne l'y condamne-t-elle pas? On le croirait,

1. Dans le *De Princ.*, VI, 3 on lit : magis enim verbum Dei cum anima in carne una esse quam vir cum uxore putandum est. Voir aussi *C. Cels.*, III, 41 : il y a ἕνωσις du corps et de la psyché en Jésus.

Digitized by Google

mais ce n'est pas certain. Le théologien Héracléon a bien l'air de dire qu'il reste encore une chance de salut, même au hylique.

Que devient dans une conception comme celle-ci la liberté morale? Il suffirait de souligner certains aspects de la doctrine pour exclure toute liberté et conclure au déterminisme moral. L'homme qui a reçu le πνεῦμα, qui est donc un « spirituel », n'obtiendrait-il pas son salut quoi qu'il fît? C'est une prérogative de sa nature. Puis les passions qui sont extérieures à l'homme, qui pénètrent bon gré mal gré en lui ne sont-elles pas irrésistibles, et ne deviennent-elles pas forcément maîtresses de l'âme? Ce sont elles qui font l'homme hylique, et celui-ci paraît évidemment condamné à périr. D'autre part, la liberté de choix n'est-elle pas nettement attribuée au moins aux psychiques? A ce point de vue, la liberté morale trouve son compte dans cette doctrine. Ainsi de la théologie des grands Gnostiques pouvait sortir aussi bien un déterminisme moral qu'une doctrine de libre arbitre. De ces tendances contraires qu'elle accuse, on peut conclure qu'un Basilide ou un Valentin n'ont pas posé la question, ni soulevé le problème de la liberté. Chez leurs successeurs du IIe siècle et du siècle suivant, l'une des tendances l'a emporté sur l'autre. Plus ou moins, parfois très nettement, les systèmes gnostiques deviennent déterministes et excluent la liberté morale.

Si l'on en croit Irénée et Épiphane, les valentiniens successeurs des premiers maîtres enseignaient que le « spirituel » serait nécessairement sauvé, tandis que le hylique était fatalement voué à la perdition[1].

Seul le psychique conserve sa liberté de choix. C'était tirer des doctrines de Valentin des conséquences qu'il ne paraît pas avoir envisagées. On constate la même tendance dans les systèmes inédits révélés par Hippolyte. Les notices sur les Naassènes, les Pérates et les Séthiens sont assez explicites pour que l'on sache ce qu'a été la morale de ces Gnostiques.

1. *Adv. haer.*, I, 4, 5 et 6, 2. *Epiph. haer*, XXXI, 7.

Digitized by Google

Connaissance ou gnose d'une part, ascétisme de l'autre, en voilà le contenu essentiel. Posséder la première, pratiquer l'autre, c'est à ces conditions que l'on fait son salut. Or ces conditions, seuls les « spirituels » les remplissent. Les Pérates proclamaient fièrement qu'eux seuls avaient franchi l'abîme des corruptions. Au surplus, dans ces trois systèmes, s'il n'est pas explicitement déclaré que seuls les « spirituels » sont aptes à acquérir la gnose et capables de pratiquer l'ascèse, cela est impliqué d'un bout à l'autre. Il semble bien que la rédemption ne soit faite que pour eux. Celle-ci consiste en la récupération de l'élément divin égaré dans le Cosmos matériel. Or les Gnostiques seuls possèdent l'étincelle divine. Tout le reste est voué à la corruption, et partagera le sort de la ὕλη quel qu'il soit. Ceci cadre parfaitement avec la conception pessimiste du monde qui est caractéristique de ces systèmes. Pour employer notre terminologie, la morale qu'ils prêchent est essentiellement déterministe.

On ne peut en dire autant des Gnostiques des documents coptes. Du moins il semble qu'il y ait eu quelque fluctuation dans leur doctrine morale. On y remarque des nuances d'un écrit à l'autre. Il en est un à tout le moins qui n'était assurément pas déterministe d'intention. C'est l'auteur des *Petites interrogations de Marie*. Ses conceptions morales, comme celles du reste des autres gnostiques coptes, ont subi l'influence d'un élément que nous n'avons pas encore signalé. On n'en constate l'existence pour la première fois que dans les *Excerpta Theodoti*. C'est l'idée du Destin dont les démons sont les ouvriers. La εἱμαρμένη enveloppe la vie humaine. Par elle s'affirme l'empire des démons. Certains Gnostiques prétendaient que n'y échappait qu'un petit nombre d'élus. L'auteur des *Petites interrogations* paraît avoir eu l'âme plus généreuse. D'après lui, le Christ inaugure son œuvre de rédemption en brisant le pouvoir du Destin. C'est au profit des hommes en général. Leur salut devient possible. La preuve que l'auteur n'est pas porté à en exclure une catégorie d'hommes, encore moins la majorité, c'est qu'il s'ingénie à élargir l'accès aux mystères qui procurent le salut. Dans son système, pour

Digitized by Google

se perdre, il faut le vouloir. La volonté personnelle joue un rôle très réel dans la conception.

Par certains côtés, Origène conçoit l'homme, sa constitution, les conditions de son salut comme les théologiens gnostiques. Ainsi il affirme comme eux la préexistence, sinon de toutes les âmes, du moins de certaines âmes. Dans son commentaire de Jean, il remarque qu'il est dit de Jean-Baptiste qu'il a été « envoyé ». Déclaration qui implique que son âme préexistait à son apparition sur la terre. Elle s' « incarna » dans le fils de Zacharie. C'est ce que le commentateur établit par une longue démonstration[1]. Si éminente lui apparaît cette âme, qu'il se demande si elle n'était pas avant de s'incarner l'un « des saints anges ». Or dans la *Pistis Sophia* (§ 12 et 13) l'auteur développe toute une théorie sur la préexistence de l'âme de Jean-Baptiste. Il décrit sa descente en sa mère, Élisabeth. Avant de s'incarner, ce « vase d'élection » était Élie[2]. Maint passage de la *Pistis Sophia* contient des affirmations qui impliquent la croyance à la préexistence des âmes en général. Basilide certainement la partageait. La souffrance étant toujours à ses yeux la conséquence d'une faute, quand il ne trouvait pas celle-ci dans cette vie, il lui fallait supposer qu'elle avait été commise dans une existence antérieure. Origène aussi, malgré certaines hésitations, affirmait la préexistence de toutes les âmes. Sa doctrine de la chute la supposait, et ne pouvait même s'expliquer que par la préexistence des âmes. Dans son commentaire de Jean (XIII, 43), il oublie parfois ses scrupules, tant il est convaincu. La parole du Psaume CXXVI, 5, lui semble dépeindre « la

1. *In Johan.*, II, 29 à 31. Les versets Luc I, 15 et 44 lui semblent prouver τὸ ἐτέρωθέν πωθεν ἀπεστάλθαι τὸν Ἰωάννην ἐνσωματούμενον. Il conclut ἀναγκαῖον παραδέξασθαι πρεσβυτέραν οὖσαν τὴν Ἰωάννου ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ πρότερον ὑφ'ἑστῶσαν πεπέμφθαι ἐπὶ διακονίαν τῆς περὶ τοῦ φωτὸς μαρτυρίας, Origène ajoute que si dans un sens on peut dire que tout homme est « envoyé par Dieu », donc que son âme a préexisté, cela doit se dire dans un sens spécial d'un Jean-Baptiste.

2. Dans un autre passage de son commentaire (VI, 10 à 14), Origène est moins affirmatif. Il discute l'opinion qui attribue la préexistence à l'âme de Jean-Baptiste. Il expose le pour et le contre, ne conclut pas, mais réserve son sentiment pour une étude approfondie περὶ ψυχῆς.

Digitized by Google

descente des âmes plus nobles lorsqu'elles arrivent dans cette vie ». Elles se lamentent. Les autres évidemment sont moins affectées parce que de nature moins élevée.

D'après Basilide et Valentin, on l'a vu, les passions pénètrent du dehors dans l'âme ; elles sont d'origine diabolique ; elles existent par elles-mêmes. Sur tous ces points, Origène devrait, semble-t-il, répudier la doctrine de ces théologiens. Il est loin d'y parvenir. A propos de la parole : votre père, c'est le Diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père, il affirme lui aussi l'origine diabolique des passions[1]. Tout le monde, dit-il, accordera que l'homicide, l'iniquité, la cupidité, l'impureté sont désirs du Diable, et que ces désirs excitent chez les enfants du Diable des désirs pareils. On n'expliquera pas autrement l'origine de l'adultère, de la débauche, de la pédérastie. Ces passions, le Diable s'applique à les faire naître chez ceux qui en sont susceptibles. Ainsi, dans la doctrine d'Origène, les passions viennent du dehors et ne sont en réalité que des désirs d'origine diabolique. Naturellement, il ne va pas plus loin. Il élague de la doctrine tout ce qui ferait de la passion une fatalité. Il faut que nous soyons consentants, pour que le Diable puisse créer en nous des désirs pareils aux siens. Il démontre longuement que les facultés de l'âme ne sont point des essences particulières, et par conséquent qu'il n'y a pas entre l'homme que le gnostique appelle spirituel et celui qu'il appelle terrestre une différence d'essence et de nature[2]. Ce sont là des restrictions qui s'imposaient du moment qu'il repoussait le déterminisme de certains Gnostiques. Il n'en reste pas moins qu'Origène ici encore, a pris aux théologiens qu'il combattait le plus qu'il a pu, et que l'emprunt n'est pas médiocre.

Pour la psyché elle-même, nous avons déjà constaté que sa doctrine se rapproche pour le fond de celle des théologiens gnostiques. A vrai dire, sur ce point, Origène est en général plus flottant qu'il ne se montre dans le passage décisif du

1. *In Johan.*, XX, 22-26, notamment 22. Voir aussi 36, seconde moitié.
2. *In Johan.*, XX, 24.

Digitized by Google

De Principiis que nous avons analysé. Tantôt il se souvient de Platon et affirme l'immortalité de l'âme. Il la défend contre Héracléon[1]. Ailleurs il considère la psyché comme inférieure à l'esprit, intermédiaire entre le spirituel et le corporel, susceptible de tomber. Elle-même, les textes du *De Principiis* nous l'ont montré, marque un premier degré dans la chute. Dans un long passage sur Lazare, Origène s'efforce d'expliquer sa résurrection. Son âme l'a momentanément quitté. Mais elle s'est affaiblie. Pour qu'elle puisse rentrer dans le mort, il faut que Jésus lui prête une nouvelle force[2]. Ailleurs dans le commentaire de Jean, il distingue nettement entre πνεῦμα et ψυχή. Celle-ci est inférieure[3].

Les théologiens gnostiques réclamaient pour les spirituels la prérogative de posséder par nature et peut-être de naissance le πνεῦμα. Il y a lieu de croire que les premiers maîtres gnostiques n'ont pas songé aux conséquences que l'on pouvait tirer de leur prétention. Leurs successeurs ont été moins discrets. Le sentiment qu'ils avaient d'être des hommes « spirituels » n'a pas tardé à s'exalter. L'homme qui possède l'esprit, disaient-ils, est désormais à l'abri des défaillances ; il ne peut plus pécher ; l'esprit lui garantit son salut. Certains même, à ce qu'il semble, soutenaient que le « spirituel » pouvait impunément s'exposer aux pires tentations. On ne faisait qu'éprouver sa foi. A ce compte, on était de par sa nature, donc fatalement sauvé.

Les théologiens antignostiques virent tout de suite le péril. Nul n'en eut une perception plus nette qu'Origène. De là l'opiniâtreté qu'il mettait à soutenir le libre arbitre. A ses yeux il y allait de l'existence même de la foi chrétienne.

Cependant la thèse gnostique avait pour elle maint texte

1. *Ibidem.*, XIII, 61.

2. *In Johan.*, XXVIII, 7 : Jésus aperçoit pendant qu'il prie τὴν Λαζάρου ψυχὴν εἰσελθοῦσαν εἰς τὸ σῶμα καὶ δεομένην τῆς ἀπὸ προστάξεως Ἰησοῦ γενησομένης αὐτῷ εὐτονίας πρὸς τὸ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ μνημείου.

3. *Ibidem.*, XXXII, 18 : Origène dit qu'il a remarqué partout dans les Écritures διαφορὰν ψυχῆς καὶ πνεύματος καὶ μέσον μέν τι θεωρῶν εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἐπιδεχομένην ἀρετὴν καὶ κακίαν, ἀνεπίδεκτον δὲ τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου αὐτῷ.ἐν

Digitized by Google

scripturaire, sans parler de l'enseignement des philosophes. Paul ne parle-t-il pas sans cesse de l'homme spirituel? La connaissance et la vertu ne font-elles pas du philosophe un homme à part? Origène n'a pu s'empêcher lui aussi d'admettre une catégorie de chrétiens supérieurs[1]. Il fait parmi les croyants des distinctions. Au-dessus du simple fidèle, qui doit son salut à Jésus, il y a le chrétien plus rapproché de la perfection, qui n'a plus besoin de Jésus-Christ en tant que crucifié. Origène va même très loin dans la voie des concessions dont il ne paraît pas mesurer la portée. Dans le début de son commentaire sur Jean, il distingue quatre classes de chrétiens. Une comparaison avec le sacerdoce lévitique lui paraît justifier cette classification. Le principe de classement des chrétiens, c'est la possession d'une gnose supérieure et la pratique d'une vertu plus austère[2].

Ne méconnaissons pas, cependant, ce qui les sépare. C'est la question du libre arbitre. De la doctrine psychologique du gnosticisme découlait logiquement, si on la pressait, la négation de la liberté morale et pour un petit nombre d'élus, une prérogative de salut. Voilà ce qu'Origène ne peut admettre, et c'est par opposition au déterminisme gnostique qu'il a conçu, élaboré et sans cesse proclamé sa doctrine du libre arbitre.

A mesure que les esprits sont devenus plus religieux, ils ont transporté l'idée du *souverain bien* dans l'au-delà. Un Philon, un Valentin, un Origène, le localisent, si l'on peut ainsi s'exprimer, en Dieu. Atteindre à Dieu, s'unir à Dieu, demeurer en Dieu, voilà le but suprême de l'effort humain. On se représente les voies et moyens d'arriver au but selon l'idée que l'on se fait de Dieu. Plus on le conçoit abstrait

1. Dans *In Johan.*, XX, 2-6, toute l'interprétation d'Origène repose sur l'idée qu'il y a des différences de σπέρματα donc de nature. Passages isolés : *ibidem*, XIII, 37 : τα μὲν γὰρ μακαριώτερα πειθόμενα λόγῳ, μὴ δεηθέντα πόνου, μόνῳ τελειοῦται τῷ λόγῳ. *Ibidem*, XIII, 43 : ἡ κάθοδος τῶν εὐγενεστέρων ψυχῶν παραγενομένων εἰς τὸν βίον τουτόν μετὰ τῶν σωτηρίων σπερμάτων.

2. *Ibidem*, I, 3, sq. Voir aussi *Contra Cels.*, VI, 77. Jésus, dit-il, τοῖς ἐκ τοῦ ἀκολουθεῖν αὐτῷ δύναμιν ἀνειληφόσι πρὸς τὸ ἕπεσθαι καὶ ἀναβαίνοντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος θειοτέραν μορφὴν ἔχει.

Digitized by Google

et transcendant, et plus on tendra à s'élever jusqu'à lui par la pensée et la dialectique. Plus la notion que l'on a de Dieu sera imagée et moins elle sera philosophique, plus aussi la voie qui mène à lui sera concrète et rituelle. En même temps, l'idée que l'on se fera de l'ascension de l'âme vers Dieu dépendra du jugement que l'on porte sur le Cosmos. Est-il pessimiste, c'est-à-dire voit-on dans le Cosmos le siège du mal, l'empire des puissances funestes, un lieu de corruption, l'ascension de l'âme aura l'aspect et l'allure d'une fuite. Monter vers Dieu signifiera échapper à l'emprise du mal. Le problème consiste en somme à délivrer l'âme. Il s'agira de savoir si elle possède le pouvoir de s'affranchir par ses seuls moyens, ou si sa rédemption doit s'opérer par des moyens magiques et surnaturels.

Les doctrines de rédemption des Gnostiques sont l'illustration des tendances que nous venons de rappeler.

Dans le système de Valentin, l'aeon Sophia succombe au désir de connaître Dieu ; elle apprend à ses dépens qu'il est inaccessible ; sa faculté de connaître est limitée. C'est donc la curiosité intellectuelle qui la perd. Quoiqu'il en ait mesuré les bornes, pour Valentin le rêve c'est de connaître Dieu. Le privilège de son « spirituel » sera de rentrer dans le Plérôme avec Sophia. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que le privilégié pénétrera par la connaissance intellectuelle dans la sphère du divin. Au fond, la vision platonicienne des Idées éternelles le hante, et comme tout vrai fils de Platon, la suprême félicité consisterait pour lui dans la contemplation sans fin du Dieu qui est lumière pour la pensée. L'idée que Valentin se fait de Dieu, idée toute platonicienne, a déterminé la nature de son aspiration intime et le caractère de son rêve.

Autre est le caractère du rêve que font les Gnostiques des *Philosophumena*. Ils sont pour la plupart pessimistes. Le Cosmos n'a plus rien de la beauté que les Hellènes lui attribuaient. C'est le lieu impur, le théâtre de la corruption, des ténèbres et de la mort. La rédemption consistera à s'en évader. Certains éléments divins sont égarés dans le Cosmos. Comment les récupérer? Comment le « spirituel » qui possède une des

Digitized by Google

semences divines pourra-t-il s'affranchir du Cosmos et remonter vers les régions transcendantes? Telle est la préoccupation essentielle du Pérate ou du Séthien. Elle a trouvé son expression la plus imagée dans l'espèce de poème de Justin le Gnostique. Élohim remonte vers le Dieu suprême ; il y trouve une félicité telle qu'il ne veut plus redescendre. Dans le Pseudo-Basilide, tout se résout finalement en une absorption successive des filialités en Dieu. Pour tous ces Gnostiques, la rédemption est simplement le retour des éléments divins au sein de Dieu.

Les documents coptes enfin nous offrent une autre forme du rêve gnostique. Dans son premier entretien avec les apôtres, le Ressuscité leur promet une série sans fin de connaissances plus fantastiques les unes que les autres. C'est dire que le but, c'est la gnose, et le moyen une révélation faite à l'intelligence. C'est l'ancien rêve intellectualiste, héritage de Platon. Mais dans tout le reste du livre, ce rêve se transforme et revêt un caractère tout différent. La vision qui flotte devant l'imagination des auteurs de ces documents, ce n'est plus celle d'un monde transcendant où se meuvent des aeons qui ressemblent singulièrement aux abstractions platoniciennes, et que domine un Dieu qui est indéfinissable par essence, c'est la vision d'une lumière divine. Lumière plus concrète qu'abstraite assurément pour ces Gnostiques. Monter vers la lumière, comparaître devant la Vierge de la lumière, demeurer dans le royaume de la lumière, voilà le but ; le problème de la rédemption consiste à en trouver les voies et moyens. Il est résolu par les mystères, les formules magiques, les recettes de salut que le Ressuscité apporte aux siens. Ainsi se vérifie une fois de plus la distinction que nous croyons pouvoir faire entre les théologiens gnostiques des premières générations et les Gnostiques plus mystiques, plus ritualistes et moins instruits de la troisième et de la quatrième génération. Le rêve des premiers est encore celui de philosophes plus platoniciens que chrétiens, le rêve de leurs successeurs est celui d'âmes plus superstitieuses et d'imaginations plus matérialistes.

Digitized by Google

Le trait qui leur est commun à tous, c'est d'avoir répudié le rêve apocalyptique et juif des premiers chrétiens. A celui-là les uns préfèrent un rêve qui anticipe sur celui des néoplatoniciens, et les autres un rêve qui les rapproche du syncrétisme et des mystères de l'époque.

Origène lui aussi écarte résolument l'ancienne eschatologie. Dans son interprétation de l'oraison dominicale, il rejette expressément le sens littéral et matériel du mot « règne ». D'après lui, il ne s'agit que du royaume spirituel. Il faut même l'entendre dans le sens le plus étroit. Le royaume de Dieu est en nous lorsque c'est Dieu qui règne dans notre cœur et que nous obéissons « aux lois spirituelles de Dieu[1] ».

Volontiers Origène résume ses aspirations dans le mot de l'apôtre Paul : Dieu sera tout en tous. Il l'entend dans ce sens qu'il arrivera un temps où le chrétien parfait n'aura plus besoin de l'intermédiaire du Fils pour être en Dieu. C'est l'idée qu'il formule sous forme de question dans son exégèse du mot « personne n'a connu le Père si ce n'est le Fils ». (*In Johan*, XX, 7). « On peut se demander s'il y aura un temps où les anges verront eux-mêmes le Père, sans l'entremise d'un médiateur, d'un serviteur. Puisque celui qui a vu le Fils a vu le Père qui a envoyé le Fils, c'est en celui-ci que l'on voit le Père. Mais puisqu'on verra le Père comme le voit le Fils, on sera en quelque sorte, tout comme le Fils, soi-même contemplateur du Père et de ce qui est au Père ; on ne percevra plus d'après l'image Celui dont il y a l'image. Or je pense que la consommation aura lieu quand le Fils remettra le royaume à Dieu qui est Père, et que Dieu deviendra tout en tous. » Il est clair que c'est pour ménager le lecteur et ne pas avoir l'air d'être trop absolu qu'Origène formule sa pensée sous forme de question. Pour lui elle n'a rien de dubitatif.

Ce mysticisme, Origène a eu soin de le préciser dans une

1. *De Oratione*, XXV, 1... καὶ οἶμαι νοεῖσθαι θεοῦ μὲν βασιλείαν τὴν μακαρίαν τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασιν καὶ τὸ τετάγμένων τῶν σόφων διαλογισμῶν. Voir aussi l'interprétation de la parole de Jésus sur le vrai culte dans le commentaire de Jean, XIII, 13, « quand viendra la plénitude des temps, tout culte extérieur cessera ». Ce temps καὶ νῦν ἐστί, ch. 14.

Digitized by Google

foule de passages. Voir Dieu, le contempler, être uni à lui, c'est avant tout posséder la gnose suprême, en jouir, en être abreuvé jusqu'à l'ivresse divine. Notre théologien, en cela fidèle à Platon, n'a jamais conçu d'autre félicité. Nulle part il ne l'a chantée, c'est bien le mot qui convient à son lyrisme mystique, comme dans son célèbre commentaire du Cantique des Cantiques. C'est un hymne à la gnose transcendante. Pour célébrer les trésors de la science divine réservée à une élite, Origène a épuisé les ressources de l'allégorie et la richesse d'une imagination fort vive. C'est presque de l'extase. Il ne se lasse pas de peindre la beauté de l'objet de ses désirs. Seulement ne le pressez pas trop, en lui demandant ce qu'est au juste cette gnose. Son enthousiasme répugnerait peut-être à trop préciser le rêve divin, alors même qu'il le pourrait.

Maintes fois Origène a chanté son rêve. Le pain de vie dont parle le IVe évangile, ce sont τὰ ἠθικὰ μαθήματα ; la « vigne » c'est le Verbe qui transporte l'homme hors de lui-même, l'emplit d'enthousiasme et l'enivre d'une ivresse divine. Ce qui réjouit et transporte d'enthousiasme, ce sont les idées secrètes et mystiques. Elles découlent de la vraie vigne ; l'Évangile les appelle vin[1].

L'Écriture elle-même est un vaisseau qui ne suffit pas pour contenir la science divine. Sa transcendance dépasse toute langue humaine. C'est précisément l'idée qu'Origène développe dans son exégèse de Jean IV, 14[2]. « En effet, dit-il, parmi ceux des mystères de Dieu qui sont suprêmes et divins, il y en a que l'Écriture ne contient pas, il y en a même que le langage humain ne peut exprimer. » « Je pense que toute l'Écriture, même lorsqu'elle est bien comprise, ne constitue que les premiers rudiments de la gnose intégrale et n'en est en quelque sorte que l'introduction sommaire. » « Les Écritures sont donc l'introduction. D'elles il faut s'élever jusqu'à Jésus. »

Le plus souvent Origène se contente d'exalter la gnose

1. *In Johan*, I, 30.

2. *Ibidem*, XIII, 5 et 6 tout entiers. A noter les textes de l'Écriture sur lesquels s'appuie l'auteur. Ce sont ceux que les Gnostiques alléguaient.

Digitized by Google

transcendante sans la définir. Il lui est arrivé, cependant, de soulever le voile qui l'enveloppe. Notamment dans un long passage du *De Principiis*[1]. Après avoir justifié le désir de connaître dont l'esprit est dévoré par la raison que c'est Dieu qui nous a donné ce désir, et qu'il ne l'a pas donné pour qu'il ne fût jamais assouvi, il montre l'âme d'un Paul par exemple s'élevant après la mort, de connaissance en connaissance. Elle reçoit l'explication de tous les problèmes qu'elle n'avait pu résoudre sur la terre. Toutes les questions que soulèvent la nature de l'homme, l'histoire et le culte d'Israël jusqu'aux plus singulières institutions lévitiques, celles que l'esprit peut se poser au sujet des êtres vivants, des anges, des événements et des dispensations providentielles, seront éclaircies à la grande joie de l'âme. Après que les énigmes terrestres auront été expliquées à l'âme, elle s'élèvera plus haut ; les secrets du ciel visible lui seront révélés, et enfin l'invisible lui sera dévoilé. L'âme devenue parfaite se nourrira des « idées et des raisons des choses ».

Voilà un rêve intellectualiste à plaisir. Un platonicien, sauf certains traits d'origine biblique, y reconnaîtrait sa propre aspiration. Aussi il n'est pas surprenant qu'Origène ait parfois formulé son idéal en termes platoniciens. Les « invisibles » dont Paul parle dans l'épître aux Romains sont τὰ νοητά. Les disciples de Jésus se servent des choses visibles comme de degrés pour s'élever πρὸς τὴν κατανόησιν τῆς τῶν νοητῶν φύσεως[2].

A force de contempler Dieu, on devient semblable à lui. Origène pousse son intellectualisme jusqu'à dire que c'est l'intelligence, le νοῦς, qui devient divin. « L'intelligence après avoir été purifiée et avoir dépassé toute matière afin d'avoir une vue claire de Dieu, devient divine par sa contemplation même[3] ».

Il est clair que les aspirations d'Origène ne diffèrent en rien de celles d'un Basilide, d'un Valentin ou d'un Ptolémée.

1. *De Principiis*, II, 11, 4 à 7. Ce passage ne paraît pas avoir été altéré par Rufin, si ce n'est peut-être à la fin de 7. Voir l'édition de Kœtschau.
2. *Contra Celsum*, VII, 46.
3. *In Johan*, XXXII, 27.

Digitized by Google

Elles ne sont pas moins philosophiques et elles ne sont pas plus chrétiennes. Son rêve accuse-t-il cependant quelque chose du mysticisme particulier d'un certain gnosticisme, notamment celui des documents coptes? Qu'on en juge par sa théorie des trois Pâques. Il y a d'abord celle des Juifs, puis celle des chrétiens ; il y aura enfin la Pâque suprême qui sera célébrée dans le monde transcendant. « La troisième Pâque sera consommée au milieu de myriades d'anges. Ce sera une solennité parfaite. une consommation bienheureuse[1]. »

Il ne serait pas exact de dire qu'Origène se laisse dominer par la pensée gnostique. Il a su affirmer la sienne parfois en âpre opposition à celle-ci. Il n'en est pas moins vrai qu'il est redevable aux penseurs gnostiques de quelques-unes des plus fécondes impulsions de sa pensée. Ils ont posé certains problèmes en termes précis. Problèmes de Dieu, de la nature du Christ, de l'essence de l'homme, du mal, de la rédemption, de la finalité humaine et cosmique. Ces problèmes, les théologiens gnostiques les ont formulés comme on ne l'avait pas encore fait. Origène l'a compris. Ces problèmes, il les a repris pour son compte ; il les a discutés dans les mêmes termes. Il n'est que juste de reconnaître que ce sont les Gnostiques qui l'y ont initié. Comme il ne disposait pour les solutionner que des mêmes méthodes, métaphysique platonicienne, psychologie aristotélicienne et stoïcienne, allégorie et dialectique, il n'est pas surprenant que sur plus d'un point il ait abouti, soit aux mêmes conclusions, soit à des solutions analogues et voisines. Ce qui l'a toujours empêché de rejoindre complètement le gnosticisme, c'est que chez lui l'inspiration chrétienne traditionnelle a été plus forte et plus profonde.

Eugène de FAYE.

1. *In Johan.* X, 18. *Cf.* 15 : τίνα δὲ τρόπον ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἑορτάσομεν ... ἔργον ἔστι φανερῶσαι.

Digitized by Google

ARMÉNIE ET ISLANDE

En établissant la bibliographie d'un ouvrage d'ensemble consacré à la diaspora arménienne, j'ai relevé un passage tout à fait intéressant dans *Le Livre des Islandais*, du prêtre Ari le savant. Je cite textuellement :

« Voici, d'après les indications de Teit, les noms des évêques étrangers qui ont résidé en Islande... Il en arriva cinq autres qui se faisaient passer pour évêques : Arnolf et Godschalk, et trois Arméniens, Petrus, Abraham et Stephanus »[1].

Ce passage était accompagné de la note suivante de l'éditeur : « Ces évêques n'étaient que des missionnaires chargés spécialement de la prédication du christianisme et de la conversion des païens. Plusieurs d'entre eux, notamment les cinq qu'Ari mentionne en dernier lieu étaient d'un caractère quelque peu aventurier et suscitèrent de sérieuses difficultés à l'évêque Isleif, si bien que l'archevêque Adalbert de Brême se vit contraint de les désavouer publiquement dans une lettre qu'il envoya en Islande. » (Cf. *Hungrvaka*, ch. 3. — K. MAURER, *die Bekehrung des norwegischen Stammes...* II, p. 580 et suiv.)[2].

Se trouvait-on en face d'une légende, ou d'une donnée historique? Un arméniste, à qui j'en parlai, me déclara tout net que le caractère légendaire du récit sautait aux yeux et qu'il n'y avait pas lieu de poursuivre l'enquête.

Je pensai, au contraire, qu'il valait la peine de tenter quel-

1. Cf. *Le livre des Islandais*, du prêtre Ari le Savant, traduit de l'ancien islandais, précédé d'une étude sur la vie et les œuvres d'Ari, et accompagné d'un commentaire, par Félix WAGNER... (Bruxelles, Office de publicité... et Société belge de librairie), 1898, in-8°, p. 76-77. (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liége, fascicule IV).

2. Cf. *Le livre des Islandais...*, p. 77, note 119.

Digitized by Google

ques recherches et je profitai d'un séjour à Copenhague (août 1922) pour pratiquer un premier sondage.

Le savant et distingué directeur de la Bibliothèque royale de Copenhague, M. H.-O. Lange, me fit faire la connaissance de M. Sigfús Blöndal, un Islandais bibliothécaire à la même bibliothèque et spécialiste en littérature islandaise. Avec une bonne grâce dont je ne saurais trop le remercier, M. Sigfús Blöndal voulut bien diriger mes pas de débutant dans la bibliographie islandaise et voici, en ce qui concerne la question qui nous intéresse, les résultats positifs auxquels nous sommes arrivés.

I. — Ari Thorgilsson, surnommé *fródi* « le savant » naquit en 1067 et mourut en 1148. Il est le premier historien de l'Islande et son récit est consigné dans le Islendingabok (livre des Islandais). Au chapitre 8 de son histoire, il écrit textuellement : Enn quomo her athrir V their es byscopar quothosc vesa : Örnólfr oc Gothiscólcr, oc iij ermscir. Petrus oc Abraham oc Stephanus. « Encore cinq autres vinrent ici, disant qu'ils étaient évêques : Arnolphe et Godescalc, et trois Arméniens : Petrus, Abraham et Stephanus ». Le texte porte *ermscir* qui signifie *arménien* en islandais. Il n'y a pas lieu de mettre en doute le témoignage historique d'Ari, ce savant islandais du XI^e–XII^e siècle.

II. — Un second témoignage, non moins important et non moins historique, est celui que fournit le *Grágás* (éd. V. Finsen, Copenhague, 1852, t. I, p. 22). Ce code général des lois de la république islandaise, qui date du XII^e siècle, et qui concerne plus spécialement le XI^e, renferme d'importantes lois ecclésiastiques chrétiennes. On y relève notamment ce passage : « S'il vient dans cette contrée des évêques ne sachant pas la langue latine, qu'ils soient arméniens ou grecs, il est permis à chacun qui le veut d'assister à leur célébration du divin office. Il est défendu de rémunérer leurs services ecclésiastiques et de se servir de leurs sacrements. Si quelqu'un fait consacrer une église ou confirmer un enfant par un évêque qui ne sait pas le latin, il a à payer une amende de 3 marks,

Digitized by Google

payable à son évêque légal, qui recevra aussi le payement de la consécration. Si un évêque ne sachant pas le latin a consacré une église ou confirmé un enfant, l'église sera de nouveau consacrée et l'enfant sera derechef confirmé, comme si rien n'avait été fait. »

III. — Le troisième document auquel il convient de faire appel est le *Hungrvaka*, déjà mentionné ci-dessus, absolument digne de confiance, et datant probablement du XII^e^ siècle [1]. Au temps de l'évêque Isleif [2], est-il dit, des évêques étrangers vinrent en Islande ; leurs doctrines étaient en plusieurs points moins rigoureuses que celles de l'évêque Isleif. Ils devinrent, de ce chef, plus populaires chez les gens mauvais, à tel point que l'archevêque Adalbert se crut obligé d'envoyer en Islande des lettres, interdisant à quiconque de recevoir aucun service de ces hommes, ajoutant que plusieurs de ces personnes étaient excommuniées et étaient parties pour l'Islande sans sa permission.

IV. — Pour peu que l'on élargisse le champ d'investigation et que l'on consulte l'histoire générale, on trouve là encore une preuve irréfutable que des Byzantins et des Arméniens vinrent dans les pays du nord de l'Europe au XI^e^ et au XII^e^ siècles.

Un savant norvégien, Gustav Storm [3], a consacré un article important à Harald le Sévère, roi de Norvège (1044-1066) et au séjour que fit ce roi à Constantinople comme chef des Varangiens, les gardes du corps du *basileus*, pendant les années 1034-1044. Grâce à la découverte du *Cecaumeni Strategicon* dans la bibliothèque synodale de Moscou, en 1881, Gustav Storm put ajouter des renseignements nouveaux et importants, relatifs à la vie de Harald.

1. *Hungrvaka*, dans *Biskupa sögur*, I, p. 62-63 (Copenhague, 1858).

2. Isleif, premier évêque de l'Islande, naquit en 1006, fut consacré comme évêque en 1056 et mourut en 1080.

3. *Harald Haardraade og Væringerne*, dans (Norsk) *Historisk Tidsskrift*. 2. Raekke, Bd. 4, 1884, surtout aux pg. 373-374, et, d'une façon générale, p. 354-386.

Digitized by Google

Cecaumenus nous informe en effet que, après son accession au trône de Norvège, Harald le Sévère continua à entretenir des relations amicales avec la cour de Byzance. Dans sa politique ecclésiastique [1], Harald rechercha de plus en plus une alliance byzantine. Son neveu, Magnus le Bon, qui fut à la fois son prédécesseur et son collègue dans les premières années de son règne, avait sans peine reconnu l'archevêque de Brême comme le primat du Nord. Mais, lorsque Sven, roi du Danemark, alors rebelle à la Norvège, se rapprocha de plus en plus de l'archevêque Adalbert, Harald comprit qu'une séparation de son royaume norvégien d'avec Brême devenait une nécessité politique.

Au début de son règne, Harald demanda des évêques consacrés à Rome ou par l'église de Rome. Mais ces nouveaux évêques, en gagnant leurs diocèses, furent faits prisonniers par ordre de l'archevêque Adalbert, qui obtint de la cour de Rome que celle-ci déclarerait l'église de Norvège sujette de Brême. Devant un pareil état de choses, Harald fit consacrer ses évêques en Angleterre et en France. Aux envoyés d'Adalbert, qui rappelaient à Harald ses devoirs envers Brême, Harald répondit, à l'instar des empereurs byzantins : « Je ne connais aucun archevêque en Norvège que moi-même, Harald » (se nescire quis sit archiepiscopus aut potens in Norvegia nisi solus Haraldus).

De la sorte, Harald faisait ouvertement acte d'insubordination à l'égard de l'archevêque de Brême et de la cour de Rome.

Le fait se trouve confirmé par une lettre du pape Alexandre II (ca 1062), qui reproche à Harald d'avoir, outre les évêques consacrés en Angleterre et en France, d'autres évêques *non consacrés*, c'est-à-dire qui n'ont pas été consacrés suivant l'usage et le rite de l'église romaine.

Ce n'est donc pas sans de bonnes apparences de raison qu'on a rapproché cette lettre du pape des notices ci-dessus mentionnées, d'après lesquelles trois évêques arméniens

1. Cf. G. Storm, *op. cit.*, p. 373.

Digitized by Google

vinrent en Islande et y exercèrent leur activité missionnaire.

S'appuyant sur une idée émise par P.-A. Munch (*Det Norske Folks Historie*, II, 116), A.-D. Jörgensen a développé la théorie que Harald, pressé de trouver en Orient une aide ecclésiastique, et désirant battre en brèche l'autorité de Brême et de Rome, se mit en rapport avec les représentants des mouvements hétérodoxes provenant de l'Arménie [1].

M. G. Storm (*op. cit.*) n'est pas tout à fait de cet avis. Il serait porté à croire que les évêques en question étaient en réalités des évêques *grecs*, c'est-à-dire byzantins, et que les ecclésiastiques catholiques de l'Islande, par le mot *ermskir* « arméniens », ont voulu désigner des hétérodoxes venus de l'Orient. Pour ce savant, un fait cependant est acquis, c'est que sous le règne d'Harald le Sévère, il y avait des relations politiques et ecclésiastiques étroites entre la cour de Norvège et celle des empereurs de Byzance.

En soi, la chose est possible. Cependant, il ne faut pas méconnaître la valeur historique du passage du Grágás, qui mentionne comme ne sachant pas le latin des évêques arméniens ou grecs.

D'autre part, à l'époque que nous envisageons, les populations scandinaves n'étaient pas officiellement chrétiennes depuis longtemps. Ce n'est qu'au IX^e^ siècle que des tentatives sérieuses furent faites dans ce sens. Knut, 1014-1035, acheva la conversion des Danois et soumit son église au siège apostolique de Rome [2]. En ce qui concerne la Norvège, son église ne fut définitivement organisée que par saint Olaf, qui fut tué par les païens, en 1033 [3]. Et c'est de Norvège que le christianisme fut introduit en Islande.

Il ne faut pas oublier non plus que le christianisme, tel qu'il était présenté aux populations de l'Europe du Nord-

1. Cf. A.-D. Jörgensen, *den nordiske Kirkes Grundleggelse* (Copenhague, 1874-1878), II, p. 690-695.

2. Cf. Charles Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Eglise d'occident pendant le moyen âge*. (Paris, 1885), in-8°, p. 78-80.

3. Cf. Charles Schmidt, *op. cit.*, p. 80. Il s'agit ici du roi de Norvège, Olaf II, connu aussi sous le nom de Olaf le Gros

Digitized by Google

Ouest, n'offrait pas, à l'époque de Harald le Sévère, un corps de doctrines parfaitement compact et homogène. Au XI^e^ et au XII^e^ siècles, les Albigeois étaient répandus en Bosnie, en Lombardie, dans le midi de la Gaule. Le mouvement des Albigeois, au dire de l'histoire, se rattache étroitement à celui des Bogomiles qui, au X^e^ siècle, prit naissance en Bulgarie. Et, si l'on poussait l'enquête plus avant, on ne devrait pas s'étonner de trouver des liens de parenté évidents entre les Bogomiles de Bulgarie et les Pauliciens d'Arménie. Les Pauliciens furent à leur tour remplacés par les Thondrakiens, dont l'époque florissante va du IX^e^ au XIII^e^ siècle. Mais les Pauliciens n'avaient pas été tous exterminés par la pieuse cruauté de la « bienheureuse Théodora » [1]. Si beaucoup d'entre eux se jetèrent dans les bras de l'Islam pour échapper à l'inquisition byzantine, il en est d'autres sans doute, qui passèrent en Europe et y répandirent leur doctrine.

Sans aller jusqu'à supposer que les trois évêques arméniens qui vinrent en Islande prêcher le christianisme étaient des Pauliciens ou des Thondrakiens, il leur suffisait d'être grégoriens pour apparaître comme hérétiques aux yeux de l'archevêque de Brême. Et ce caractère n'était pas pour déplaire au roi de Norvège, Harald le Sévère, qui entendait, par ses relations d'amitié avec Byzance, ne se soumettre ni à la cour de Rome, ni à son représentant officiel dans les pays du nord et du nord-ouest de l'Europe.

Frédéric MACLER.

1. Cf. Charles Diehl, *Figures byzantines*... (Paris, 1906), 2^e^ éd., p. 146.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Henri Brémond, de l'Académie française. — **Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis le fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.** (Paris, Bloud et Gay, éditeurs, in-8°, 1920-1922; prix 20 fr. le volume.)

Tome Ier, *L'humanisme dévot* (1580-1660), 6e édit., xxiii-552 pages;
Tome II, *L'Invasion mystique* (1590-1620), 5e édit., 615 p.;
Tome III, *La Conquête mystique, L'École française*, 698 p.;
Tome IV, *La Conquête mystique, L'École de Port-Royal*, 604 p.;
Tome V, *La Conquête mystique, L'École du Père Lallemant et la tradition mystique de la Compagnie de Jésus*, 411 p.
Tome VI, *La Conquête mystique, Marie de l'Incarnation, Turba magna*, 529 pages.

L'auteur de cet important ouvrage se « propose d'étudier la vie intérieure du catholicisme français », d'en écrire « l'histoire littéraire, et non pas l'histoire tout court ». Il ne puise donc, dit-il, qu'aux sources littéraires (biographies, livres de piété, etc.), « laissant aux érudits les autres sources moins accessibles au vulgaire, toutes les pièces d'archives qui, par elles-mêmes, n'ont communément rien de mystique ». En réalité l'auteur n'ignore rien de ce qui peut éclairer son sujet. Son unique malheur est que, soumis aux lois de *l'imprimatur*, en qualité d'ecclésiastique, il ne jouit point d'une complète liberté. Un fait l'a déjà prouvé, raconté par M. Brémond lui-même : la puissante Compagnie de Saint-Sulpice l'a forcé de supprimer, dans son troisième volume, une soixantaine de pages traitant « de

Digitized by Google

quelques points d'histoire sur lesquels ces Messieurs préféraient que le silence fût gardé [1] ».

Le sujet n'est pas traité en récit chronologique et logique, mais en une série de monographies sur les personnages les plus remarquables et sur les différentes écoles de mystique. D'après les proportions données aux volumes publiés jusqu'ici, le tableau du XVII^e siècle en comprendra neuf. Un index, qui tiendra tout un volume, permettra de retrouver facilement ce qui concerne, dans ce siècle, chaque personnage, chaque école, chaque matière. L'ouvrage est si intéressant que personne ne se plaindra de son étendue.

A quelque date qu'il s'arrête et quelle que soit l'ampleur de sa collection, on aura, — et on a déjà, — un répertoire extrêmement précieux qui porterait avantageusement un titre renouvelé du grand Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique...* Oui, *Mémoires pour servir* et non point *Histoire...* Il n'y a pas d'histoire, là où il n'y a pas de complète liberté. Il n'y a pas d'histoire, là où les faits restent tellement discontinus. De plus, jamais le peuple français ne reconnaîtra l'histoire de son sentiment religieux dans le panégyrique de tant de névrosés. Des historiens reprendront les matériaux accumulés par M. Brémond et ils feront un tableau plus conforme à la santé physique et intellectuelle d'un pays où tout le monde croit instinctivement que « l'homme sain est le vrai saint ».

Voici quelques autres observations de détail :

Une querelle, encore irritante, le jansénisme, encombre, ou même, si l'on veut, empoisonne toute l'histoire de l'Église en France aux

1. Lettre de M. Brémond publiée dans *Les Saints Cœurs de Jesus et Marie, Revue mensuelle destinée aux amis du bienheureux Jean Eudes, Père, docteur, apôtre de la dévotion aux S. S. Cœurs*, n° d'octobre 1922. Un rédacteur de cette revue, qui avait déjà attaqué M. Brémond, relève encore, dans les tomes IV et V, « des propositions fort discutables ou même malsonnantes », celles-ci, par exemple : t. IV, p. 522 : « Vérité incontestable... mais qu'il vaut mieux taire aux scrupuleux, aux inquiets, c'est-à-dire à la moitié au moins des âmes pieuses. » — T.V : « Gardons-nous (à propos de la dissimulation de Jeanne des Anges) d'accabler cette pauvre femme,.. Et puis qu'est-ce que la vérité ? Je ne dis pas la vérité abstraite et dogmatique, mais la vérité particulière d'une âme. Toute humaine franchise reste menteuse par quelque endroit, et il y a de la sincérité dans bien des mensonges. » — T. V, p. 268 : « Les circonstances ont fait de ce débonnaire (le P. Surin) un mystique de combat. Pour l'historien et pour le profane, c'est tout bénéfice. Un peu de passion fait toujours notre affaire, et plus encore dans ces sortes d'ouvrages. »

Digitized by Google

XVII^e et XVIII^e siècles. C'est donc à ce point de vue qu'on doit examiner d'abord tout tableau ecclésiastique de cette époque.

M. Brémond raconte convenablement les commencements de Port-Royal, sous les deux abbesses Angélique et Agnès Arnauld. Peut-être même n'a-t-on jamais publié avec l'*imprimatur* un récit qui leur soit aussi favorable, c'est-à-dire qui leur rende pareillement justice. Néanmoins je m'étonne que M. Brémond, toujours agréablement riche en détails, glisse si rapidement sur certains points de l'histoire de la mère Angélique. Il dit, par exemple, qu'elle a « très peu connu » saint François de Sales. « Leur première rencontre, une courte visite, est de 1619, puis des lettres, des lettres, et le saint évêque meurt en 1622. » — « *Des lettres, des lettres* », est-ce « très peu » ? — Et M. Brémond ajoute en note : « Pour les graves confidences qu'Angélique prétend avoir reçues du saint, elles sont peut-être amplifiées, mais, au fond, je les crois exactes. Il n'y a là de faux que le ton qui est de Saint-Cyran. A distance la Mère Angélique prête le même visage à ses deux maîtres. » L'auteur ne tombe-t-il pas dans quelque contradiction ? Si la Mère Angélique n'a que « très peu connu » François, pourquoi M. Brémond l'appelle-t-il son « maître » tout comme Saint-Cyran ? Il le fut sans doute par sa spiritualité. Mais l'aurait-elle pris pour guide spirituel si elle ne l'avait pas connu personnellement, s'il ne lui avait point dit « toutes ses plus secrètes pensées », comme elle lui disait et avait dit d'abord toutes les siennes ? (Sainte-Beuve, I, p. 210.) Et si les « graves confidences » de François sont exactes, quant au fond, ne méritaient-elles pas d'être rappelées ? — Mais leur aurait-on donné l'*imprimatur* ?

Encore. — Si les intimes rapports de la Mère Angélique avec saint François n'ont duré que trois ans, ceux qu'elle a entretenus avec la fille spirituelle du saint, Jeanne de Chantal, ont duré plus de vingt ans, c'est-à-dire jusqu'à la mort de cette sainte, en 1641. M. Brémond, qui ne raconte pas ces intéressants rapports, se contente de dire en note : « Nous ne devons pas essayer de nier l'évidence, comme plusieurs ont voulu le faire, allant jusqu'à suspecter l'authenticité de la correspondance entre sainte Chantal et Port-Royal. » — Ce laconisme est peut-être excusable pour ceux qui peuvent recourir au bel ouvrage de Sainte-Beuve ; mais, dans les

Digitized by Google

milieux dévots, où il ne se trouve point, où il est prohibé, et où on lira M. Brémond, on ignorera toujours l'estime et l'affection que François et Jeanne portèrent jusqu'à leur mort à la mère Angélique. Ce sont là des procédés trop conformes à la manière orthodoxe.

De tels personnages méritent qu'on mette en belle lumière leurs relations. — On peut faire la même observation sur les rapports de sainte Jeanne de Chantal avec l'abbé de Saint-Cyran, qui ne sont indiqués que par un seul mot, un beau mot, il est vrai (IV, p. 40) : « Pour les femmes, les plus sérieuses, les plus héroïques seules, une Mère Angélique, une Chantal, se rendent à lui d'abord. »

La suite de l'histoire janséniste est encore moins satisfaisante. M. Brémond écrit, à propos du bienheureux Jean Eudes :

« Vivant, le parti (janséniste) l'a diminué par tous les moyens ; mort, ils auraient difficilement permis que justice lui fût rendue. Ne l'oublions pas, leur impitoyable censure, d'ailleurs si bien organisée, a veillé, pendant plus de deux siècles, sur les avenues de notre histoire religieuse. Ils avaient leur Inquisition, leur *Index*, et leurs Veuillots. A peine commençons-nous aujourd'hui à réviser librement les décisions innombrables de nos pères (III, p. 584.) »

A propos des historiens jansénistes, M. Brémond écrit aussi :

« Ils n'ont dit que ce qu'il leur a plu de nous dire ; nous savons pertinemment que les restrictions mentales leur sont familières et qu'ils excellent dans l'art d'arranger l'histoire (IV, p. 407). »

Les jansénistes ont assurément eu un esprit de parti, mais, quand on les compare à leurs adversaires, sont-ils le plus à blâmer ? Si justice n'a pas été rendue plus tôt à certaines personnalités et sociétés religieuses du XVII^e^ siècle, la faute en est moins aux jansénistes qu'aux rivaux de ces sociétés, les jésuites, et qu'aux plus acharnés ennemis des jansénistes, les ultramontains du XIX^e^ siècle, spécialement les bénédictins de Solesmes et, comme le dit lui-même M. Brémond, les « Veuillots ». Dom Guéranger entrait en frénésie quand il traitait, dans ses conférences, de Bérulle, d'Olier et de toute cette école française dont le troisième volume de M. Brémond chante la gloire.

M. Brémond croit se justifier de toute partialité en écrivant : « Tel de leurs adversaires me paraît aussi peu sympathique que le pire janséniste. N'ai-je pas dit, en termes exprès, qu'il y avait des Arnauld dans les deux camps? » (IV, p. 317).— Oui, mais comme il ne nomme que les Arnauld du seul camp janséniste, — et c'est sans

Digitized by Google

aucun doute très prudent, — il semble précisément user d'une courtoisie extraordinaire pour ceux de l'autre camp, dont il tait les noms. Enfin, il faudrait savoir si Antoine Arnauld dont M. Brémond fait un bouc émissaire, mérite vraiment ce rôle. Son réquisitoire contre ce « mitrailleur théologique » ne m'a pas convaincu, — même en distinguant théologie et religion.

Un autre grand personnage de Port-Royal, l'abbé de Saint-Cyran, est traité aussi durement, mais, ce me semble, avec plus de justesse : « mégalomanie morbide, ataxie intellectuelle et morale, ces deux infirmités s'impliquant et s'intensifiant l'une l'autre » (IV, p. 66). L'auteur s'exprime avec beaucoup moins de netteté sur le compte de M. Olier, qui fut incontestablement plus névrosé, et sur le compte du P. Surin, qui fut fou pendant une vingtaine d'années. Il se montre plus impartial en ajoutant : « Comme génie, il (Saint-Cyran) n'était peut-être pas inférieur à ses insignes contemporains, à Pierre de Bérulle, au P. de Condren, à M. Olier » (IV, p. 175). Certes, Saint-Cyran avait autant de « génie » qu'eux, et il avait, plus qu'eux, le sentiment de la réalité. Il comprenait fort bien que Rome ne favoriserait pas une réforme religieuse et il ne le disait pas à tout le monde. Mais, en le laissant cependant trop entendre à quelques-uns, il s'est compromis, et il a perdu droit aux expressions courtoises que prodiguent à ses « insignes contemporains » les écrivains orthodoxes.

M. Brémond exprime sur les origines du jansénisme une opinion qui me semble bien particulière : « Très volontiers, dit-il, j'attribuerai la naissance du jansénisme à une sorte de *génération spontanée* » (IV, p. 317). Y a-t-il, en histoire, des générations spontanées ? Pour moi, très volontiers j'attribuerais le jansénisme à l'esprit conservateur. Comme d'autres « hérétiques », très respectables et aussi bornés, — les Novatiens, par exemple, dans l'antiquité, et de nos jours, les membres de la Petite Église, — ils furent victimes de leur fidélité au passé. Élevés dans l'augustinisme et le vieil idéal d'une religion austère, ils n'acceptèrent point certaines innovations molinistes et autres. Si on les eût laissés tranquilles, ils se seraient probablement éteints sans bruit, submergés par les générations nouvelles. On ne pouvait craindre sérieusement que les idées et les façons de Port-Royal fussent contagieuses. M. Brémond

Digitized by Google

semble bien d'ailleurs reconnaître lui-même que la croisade anti-janséniste a été menée avec une maladresse insigne. C'est un aveu gros de conséquences pour la revision de certains procès historiques. De fait, l'auteur montre, quoiqu'indirectement, l'injustice de la manière dont les écrivains molinistes et ultramontains ont traité un certain nombre de prétendus jansénistes : Angélique, Agnès, Marie-Claire, l'évêque Henri-Arnauld, le P. Abel de Sainte-Marthe, etc. Il proteste contre les ineptes accusations relatives aux mœurs de Port-Royal. Mais, si (pour ses coreligionnaires) il réhabilite plusieurs personnalités prétendues jansénistes et même, au point de vue des mœurs, tout Port-Royal, il n'entend nullement excuser le jansénisme. Il l'exècre. Qu'a-t-il donc tant à lui reprocher? Voici :

« Le jansénisme nous a fait, indirectement et dès ses débuts, un mal dont nous souffrons encore aujourd'hui... Il a tari pour longtemps la sève mystique de notre pays, en développant, en éternisant chez nous cet intellectualisme sectaire, auquel notre tempérament national répugne si peu (IV, p. 305). »

Ennemi des jansénistes, l'auteur est naturellement plein de tendresse envers les jésuites. Il tait ou pallie leurs excès de zèle et d'esprit de corps. Obligé de raconter leurs intrigues contre le cardinal de Bérulle et l'Oratoire, il est bien obligé de dire que les jésuites ont commencé, mais il reproche au cardinal de s'être défendu et il n'éclaire pas le sujet en rappelant que l'histoire de la Compagnie de Jésus présente un nombre impressionnant d'intrigues analogues.

La valeur et l'intérêt de l'ouvrage consiste moins, à mon avis, dans la solidité de son récit que dans la manière dont il l'éclaire et le vivifie. Fin psychologue, il fait revivre ses héros. Il ressuscite leurs passions et leurs tempéraments (du moins autant que le permet le régime de l'*imprimatur*). Naturellement, il traite avec des égards particuliers les personnages que l'Église a mis ou pourrait mettre sur les autels ; mais, dans ce cas même, il pousse ses analyses probablement aussi loin que possible, comme semble le prouver ce qui lui est arrivé au sujet de l'insigne névropathe que fut M. Olier.

C'est probablement parce qu'il est gêné dans ses entournures qu'on peut, au point de vue psychologique, regretter sa trop grande réserve sur trois points :

1° Les amours mystiques (honni soit qui mal y pense !) — On en rencontre un très beau cas dans la tendre correspondance de saint

Digitized by Google

François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal. M. Brémond n'y fait pas la moindre allusion, même pas pour renvoyer dans une discrète note bibliographique aux apologistes qui en ont traité, pas même pour conclure, comme il l'a fait ailleurs : « Pour trouver matière à scandale dans cette intimité divinement pure, il faudrait avoir la bassesse du pire imbécile, le cœur d'un démon. »

2° Les maternités spirituelles. — C'est, nous assure le très orthodoxe Mgr Farges [1], l'aboutissement d'un certain phénomène qu'on appelle le mariage spirituel. M. Olier eut une « mère spirituelle » en Marie Rousseau. M. Brémond n'imprime pas même une seule fois le nom de cette sainte et curieuse femme. Peut-être est-ce l'un des points qui ont motivé l'intervention de la Compagnie de Saint-Sulpice.

3° La scatophagie. — Dans son beau livre, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* (page 77), un écrivain catholique, M. le vicomte Maxime de Montmorand, assure que « les ascètes chrétiens sont presque tous des scatophages ». Or M. Brémond ne fait que quatre allusions à ce phénomène (tomes V et VI). Il passe même complètement sous silence le cas le plus célèbre exposé dans l'autobiographie de sainte Marguerite-Marie Alacoque.

Encore une fois, toutes ces critiques ne m'empêchent aucunement de considérer cet ouvrage comme un répertoire extrêmement précieux et M. Brémond comme le meilleur guide qui soit actuellement pour initier aux idées et aux milieux dans lesquels ont vécu les saints et les justes du XVII^e siècle. Quoiqu'elle même conçue dans un esprit hagiographique et apologétique, son histoire corrige ou complète l'hagiographie de cette époque, laquelle, d'ailleurs, jusqu'à présent, a été particulièrement misérable.

Albert HOUTIN.

1. Cf. *R. H. R.*, tome LXXXIV, 1921, p. 162.

Digitized by Google

Vittorio MACCHIORO. — **Eraclito. Nuovi studi sull' orfismo.** — Bari, Laterza, 1922, in-8, 137 p., prix : 10 lires 50.

— **Orfismo e Paolinismo. Studi e polemiche.** — Montevarchi, Casa Editrice Cultura Moderna, 1922, in-8, 307 pages ; prix : 15 lires.

— **Teoria generale della Religione come esperienza. Saggio.** — Rome. La Speranza, 1922, in-8, 188 pages ; prix : 6 lires 50.

— **L'Evangelio.** — Florence, Valecchi, 1922, in-8, 126 p. ; prix : 6 lires 50.

I. Convaincu que la théologie chrétienne, fondée par saint Paul, a ses origines dans la mythologie orphique, M. Macchioro se livre à des recherches historiques et archéologiques sur l'orphisme. On en voit l'importance : c'est la solution du problème fondamental du christianisme positif. Jugeant l'orphisme et l'héraclitisme deux aspects divers de la même et unique impulsion qui se réalise, dans le premier cas, en religion, et, dans le second, en philosophie, il recherche ce qu'il y a d'héraclitisme dans les théories de Noët, telles qu'elles ont été réfutées par le presbytre romain saint Hippolyte. Cet intrépide réfutateur de toutes les hérésies de son temps (qui s'efforçait de montrer qu'elles étaient toutes au fond un travestissement des anciennes doctrines philosophiques) reproche à Noët de s'inspirer du « discours théologique » d'Héraclite. Pour M. Macchioro, le « discours théologique » exprimait les doctrines fondamentales de l'orphisme : l'âme est emprisonnée dans le corps ; la mort la délivre de cette impureté, tout comme le mystère délivre l'homme de l'impureté titanique ; l'âme revit dans la mort tout comme l'homme revit dans le mystère. Héraclite, comme tous les mystiques, avait une doctrine nettement antiintellectualiste ; pour lui la connaissance n'était pas une activité de l'esprit, mais une intuition ou une extase. Le mystère était extase et connaissance. « La connaissance, d'après Héraclite, était un fait divinatoire, extatique, mystique, irrationnel, qui se produisait tel que le pensaient les mystiques de la Renaissance. En affirmant que seul connaît l'origine des choses celui qui s'unit à Dieu, Paracelse dit ce que soutient Héraclite quand il fonde la connaissance sur la communion avec la raison divine. » « A Noët, comme à nous, le tragique philosophe d'Ephèse était apparu sous son véritable aspect : un prophète incompris de la pensée chrétienne. »

Digitized by Google

II. — Du « fait du Christ », M. Macchioro rapproche le « fait de Zagreus », fils de Zeus, mis en pièces par les Titans, rappelé à la vie par son père, enlevé aux cieux et investi de la royauté. Pour l'auteur, la personne de Jésus-Christ consiste de deux éléments distincts, le Jésus humain et historique, le Christ divin et mystique, lequel n'est que le Zagreus orphique. L'identité ne se borne pas au mythe, c'est-à-dire aux récits relatifs à Zagreus et au Christ, mais encore à la mystique, à la théorie d'une régénération sacramentelle. A propos des mystères, l'auteur soutient qu'ils ne furent pas ce que tant de gens ont cru, depuis le XVIII^e siècle jusqu'à nos jours, des enseignements allégoriques, des doctrines cosmologiques ou naturalistes exprimées par des paroles ou des symboles. Cette manière de se représenter les mystères comme des cérémonies ou des drames objectifs et réels est fondée sur des séries d'exagérations et de fabrications de textes. Les mystères étaient des faits subjectifs, des entraînements extatiques, qui avaient leur fondement dans la mentalité « primitive » des Grecs.

III. — Pour M. Macchioro, soutenir que la religion est une forme de connaissance, c'est la rendre absurde et incompréhensible. La religion est une expérience, déterminée par la prière et consistant dans une difficile et incohérente personnification de Dieu. L'acte même de la croyance est la révélation de Dieu. L'histoire des religions est une histoire d'expériences qui confirment ou rejettent la tradition. On ne détruit pas la valeur et la fonction de la théologie en l'appelant une mythologie ; elle ne peut être qu'une représentation. Mais les intuitions religieuses correspondent-elles à un être réel, Dieu ? Seul, l'athée matérialiste peut répondre négativement. « Le christianisme est la religion parfaite parce qu'il supprime le dualisme entre l'homme et Dieu, la nature et l'esprit, l'individu et l'histoire, dualisme qui fut le tourment de toutes les religions antérieures. Dans le Christ, l'homme se soulève vers son créateur, pendant que celui-ci descend vers sa créature. C'est le plus grand fait dans l'histoire de l'esprit. »

IV. — Quel procédé concret peut nous mettre en mesure de comprendre l'essence de la foi chrétienne, c'est-à-dire la foi chrétienne ? Quelle valeur actuelle peut avoir cette foi pour la conscience contem-

Digitized by Google

poraine ? — Les évangiles doivent se lire avec amour, non comme une œuvre historique, mais comme l'annonce du Messie du monde. Le Christ n'est pas le Messie qui est venu, mais le Messie qui vient et qui continue à venir. L'essence du christianisme est l'optimisme, comme l'essence du paganisme était le pessimisme. L'antithèse pagano-chrétienne, qui se retrouve dans l'opposition entre l'esprit catholique et l'esprit protestant, se résout dans la victoire de l'esprit sur l'histoire. Débarrassé de l'histoire, le christianisme tend aujourd'hui à se réintégrer dans l'esprit. « Aujourd'hui, le mouvement chrétien unitaire est vraiment merveilleux, bien qu'il échappe à un observateur superficiel. La « Ligue des chrétiens libéraux », l' «Union laïque-religieuse », l' « Association des étudiants libres chrétiens », la « Ligue religieuse de l'humanité », l' « Association des jeunes chrétiens », la « Fédération mondiale des étudiants », le transcendantalisme d'Emerson, le christianisme unitaire d'Ernest Naville, le catholicisme universaliste de Frédéric von Hügel, le fidéisme d'Auguste Sabatier, tout ce ferment est un mouvement parfaitement antithétique à celui des sectes protochrétiennes, je dirais même à celui de toute l'histoire du christianisme. »

Après ce très bref résumé des derniers travaux de M. Macchioro, je ne puis que répéter ce qu'écrivait M. Franz Cumont, en signalant pour la première fois un de ses livres aux lecteurs de cette Revue (n° de janvier-mars 1922, p. 83) : « Même si l'on n'admet pas sa thèse principale, on lira avec fruit certains de ses développements. Son savoir est si étendu qu'on a profit à le suivre, même lorsqu'il se fourvoie. »

Albert Houtin.

L. Desnoyers. — **Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité.** Tome I. *La période des Juges.* Un vol. de XIV et 431 pages. — Paris, Desclée et Cie et Auguste Picard, 1922. Prix : 20 francs.

Voici longtemps qu'on n'avait présenté au public de langue française une histoire développée du peuple d'Israël. Celle-ci, limitée à la période qui s'étend des Juges à la captivité formera trois ou

Digitized by Google

quatre volumes. L'auteur montre, par les notes très utiles dont il accompagne son texte ou qu'il groupe en fin de volume, qu'il est bien au courant de toutes les questions débattues ; il sait aussi que l'on ne peut tirer des documents sacrés relatifs à la période des Juges « qu'un aperçu de l'histoire » ; mais professeur à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, il ne pouvait se mouvoir que dans le champ de la tradition.

Nous ne discuterons pas cette position ; mais, peut-être, avons-nous le droit de demander à l'auteur à quelle époque il place les personnages dont il retrace l'histoire. La question de date est posée dans une note reportée à la fin du volume (p. 407-417) où M. Desnoyers résume les deux systèmes en présence : celui qui considère Ramsès II comme le pharaon oppresseur et place l'exode sous son successeur Minephtah, vers 1220, et celui qui, identifiant les Hébreux aux Khabirou des tablettes d'el-Amarna, reporte au début du XIV^e^ siècle la pénétration des Israélites en Terre-Sainte. On croit saisir dans cette note que l'auteur incline vers cette seconde solution ; mais cela n'apparaît pas dans son exposé qui rentre dans le cadre de la première solution, puisque toute l'activité des Juges est reportée après l'installation des Philistins en Palestine.

La basse époque attribuée à la sortie d'Egypte se fonde sur *Genèse*, XLVII, 11, où l'on voit que Joseph installe sa famille dans le pays de Ramsès, correspondant à Goshen (*Gen.*, XLV, 10), et sur la mention de la ville de Ramsès dans *Exode*, I, 11 ; XII, 37, mention qui oblige à fixer l'exode après le règne de Ramsès II.

Ce raisonnement aurait quelque solidité si nos documents étaient contemporains des événements ; mais il est généralement admis que la rédaction des plus anciens passages de la *Genèse* et de l'Exode n'est pas antérieure au IX^e^ siècle avant notre ère, et le rédacteur a pu commettre des anachronismes. Il serait même surprenant qu'il n'en eût pas commis, et qu'il n'eût pas mêlé des pérégrinations de faible envergure, comportant les incidents habituels entre nomades et Egyptiens, au grand fait historique qui mérite seul le nom d'exode et dont les Annales d'Egypte conservent la mention. Nous voulons parler du grand mouvement de flux et de reflux des Hyksos vers la Basse-Egypte. Mais on retombe ainsi dans la théorie de Manéthon et l'on sait de quelle défaveur elle jouit auprès des savants modernes.

Digitized by Google

Cependant, à lire la pénétrante et suggestive étude que M. Raymond Weill a consacrée aux passages de Manéthon conservés par Josèphe[1], on est frappé de ce que plusieurs traits de la narration manéthonienne sont confirmés par les sources égyptiennes anciennes. Le fait est si remarquable qu'on s'étonne qu'au moyen de ces documents, les critiques ne tentent pas une reconstitution du récit de Manéthon. M. R. Weill déclare que « ce serait une grande faute de raisonnement » de procéder de la sorte parce que, à son avis, les sources égyptiennes de cette narration ne sont pas à proprement parler des documents historiques, mais plutôt des traditions héroïques. C'est pousser un peu loin le scrupule historique, car une communication de M. Moret devant la Société Asiatique a montré que cette littérature, dite héroïque, reposait sur des bases réelles. Il ne faut donc pas rejeter *a priori* le témoignage de Manéthon ni celui, plus ancien, de Ptolémée de Mendès, d'après qui l'exode aurait eu lieu sous Amosis, c'est-à-dire serait plus ou moins postérieur à 1580.

Le chiffre donné par I *Rois*, VI, 1, de 480 ans (LXX = 440) entre la sortie d'Egypte et la quatrième année de Salomon est évidemment sujet à caution ; cependant, il constitue un ordre de grandeur qui n'est pas à négliger en ce qu'il nous reporte vers le milieu du XV^e^ siècle avant notre ère. D'autre part, l'addition des années attribuées à l'activité des divers Juges donne un nombre un peu plus élevé qui nous reporte dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle. Précisément parce qu'ils offrent une différence fort sensible, et que, par suite, ils ne proviennent pas de la même source, ces deux documents se confirment l'un l'autre, à condition qu'on veuille bien n'y chercher qu'une approximation.

On est généralement mal impressionné par les nombres ronds d'années que le Livre des Juges attribue à plusieurs reprises à l'activité de ces chefs. Ce sont évidemment des chiffres approchés qui justifient la remarque de M. Desnoyers qu' « il n'y a sans doute pas de système chronologique dans le Livre des Juges » (p. 417) ; mais loin de reconnaître dans ces nombres ronds une notation arbitraire pour indiquer la durée des périodes sur

1. R. Weill, *La fin du Moyen Empire égyptien*, 2 vol., Paris, Aug. Picard, 1918.

Digitized by Google

lesquelles aucun renseignement précis n'était conservé, nous y voyons un usage authentiquement ancien puisque c'est celui qu'emploie le rédacteur de la stèle de Mésa au IXe siècle avant notre ère. Quand les rédacteurs bibliques n'ont pas de renseignements touchant l'activité d'un personnage — ainsi pour Josué, — ils ne donnent pas de chiffre.

Depuis la découverte des tablettes d'el-Amarna, on ne peut guère mettre en doute que des documents écrits concernant la période des Juges étaient conservés dans les archives des premiers rois de Juda. Une preuve directe est fournie par la liste des rois d'Edom « avant David » que conserve *Genèse*, XXXVI, 31 et suiv.

Ainsi, dans le cadre même de la tradition, on peut situer l'époque des Juges autrement que ne l'a fait M. Desnoyers. Il en résulterait, entr'autres, une utilisation plus large de la documentation égyptienne, notamment de la stèle de Minephtah mentionnant Israël parmi les populations de Palestine[1] — ce qui reste inexplicable si l'on place sous ce pharaon la sortie d'Egypte. On pourrait aussi utiliser l'inestimable lot de tablettes d'el-Amarna relatives à la Palestine. Ces observations n'ont d'autre intention que de montrer l'intérêt des questions relatives aux Juges ; elles ne doivent surtout pas porter à méconnaître le soin avec lequel l'auteur a composé son ouvrage et la très utile documentation qu'il a réunie dans les notes.

René DUSSAUD.

Maurice GOGUEL. — **Introduction au Nouveau Testament.** Tome III : *le livre des Actes* (376 pages). Paris, E. Leroux, 1922.

M. le Professeur Maurice Goguel vient d'entreprendre la publication en 5 volumes d'une *Introduction au Nouveau Testament* qui entend être une synthèse de ce qu'il est nécessaire de savoir pour comprendre et apprécier justement les plus anciens documents littéraires du christianisme. On sait quelle est l'importante contri-

1. Au moment de donner le bon à tirer, on annonce que la mission américaine qui fouille Beisan (Scythopolis, près du Jourdain) a découvert une stèle de Ramsès II portant mention des Israélites,

Digitized by Google

bution personnelle du savant professeur pour élucider quelques-uns des problèmes les plus délicats posés par l'histoire des origines du christianisme. Dans ce domaine, avancer une opinion nouvelle c'est avoir au préalable examiné les hypothèses antérieures et parcouru en tous sens le vaste champ où s'exerce la critique. L'indépendance ne se montre pas uniquement dans la hardiesse des aperçus nouveaux, mais aussi dans l'aveu de l'incertitude et dans la régression, imposée par des motifs purement critiques, vers des positions qui, aux partisans de l'hypercritique, peuvent apparaître trop modérées. Telle est l'indépendance de M. Maurice Goguel ; elle fait de lui un guide expérimenté et sûr. Il ne cède jamais à l'attraction de l'hypothèse aventureuse ; mais lorsque ses études lui ont permis de frayer un chemin nouveau il ne redoute pas de s'engager à fond. Cette loyauté intellectuelle lui a conféré une autorité scientifique solidement établie. Et la complète maîtrise qu'il possède des multiples questions néo-testamentaires lui permet, dans un travail de vulgarisation comme celui qu'il offre aujourd'hui au public, de ramasser en un vigoureux raccourci les éléments d'ensemble d'une question sur laquelle l'unanimité est loin d'être établie.

Cette *Introduction* vient à son heure. On sait le renouvellement d'intérêt que suscitent, dans le public intellectuel, les questions relatives aux origines du christianisme. La fréquentation des cours de M. Guignebert, à la Sorbonne, en est une preuve visible. Mais pour s'orienter dans ce champ si labouré et poursuivre personnellement l'étude d'un point spécial, une solide base de départ est nécessaire. On doit savoir gré à notre auteur d'avoir songé au public érudit. Ce n'est pas sans sacrifice qu'un spécialiste se fait vulgarisateur. Mais il n'y a de véritable vulgarisation que là où le savant peut intervenir en faisant le départ entre l'essentiel et l'accessoire et présenter les questions sobrement et sans mutilation. Au surplus, la part personnelle prise par M. Maurice Goguel dans l'élucidation des problèmes posés, l'analyse littéraire et la discrimination des sources est considérable. L'auteur ne laisse jamais dans l'ombre le juge très averti qu'il est, et les hypothèses qu'il propose sont toujours appuyées par les plus sérieuses raisons. L'œuvre de Maurice Goguel, venant après les Introductions de langue française de Godet et de l'abbé Jacquier, ne pourra être suspectée, comme celles-ci, de confession-

Digitized by Google

nalisme. Cette innovation, il nous faut donc la saluer avec une vive gratitude.

Il n'y a pas, dans le Nouveau Testament, de livre plus intéressant à étudier que le livre des Actes. Sa valeur documentaire très mélangée n'empêche pas qu'il ne soit l'une des bases les plus essentielles sur lesquelles repose l'histoire du christianisme ancien. Il comprend, à côté d'éléments nettement inférieurs, des matériaux qui remontent au delà de l'époque de la composition du livre, entre autres les fragments d'un document où les missions de Paul étaient racontées par un collaborateur de l'apôtre, et, dans quelques-uns des discours rapportés, les éléments de couches rédactionnelles primitives. La complexité du problème ne permet pas de porter sur la valeur historique du livre un jugement simple. Et de plus, le livre, dans son ensemble, constitue un type littéraire nouveau « qui, sur quelques points sans doute, se rapproche des formes antérieures, mais qui n'en reste pas moins quelque chose d'original. »

Après avoir relevé les témoignages de la tradition (pp. 15-36), M. Maurice Goguel résume l'histoire de la critique du livre des Actes. Il observe judicieusement que « l'idée que l'on se fait du livre, des circonstances de sa composition et de sa valeur historique, reflète directement la manière dont on se représente tout le développement du christianisme primitif. » En divisant l'histoire de la critique en quatre périodes l'auteur réussit à sérier en de larges groupes les divers aspects du problème.

Après une période de tâtonnements qui va jusqu'en 1841, la question est posée sur le terrain critique par le théologien bernois Schneckenburger dont les suggestions sont reprises et développées par l'école de Tubingue. Ed. Zeller voyait dans les Actes un écrit tendancieux d'un disciple de Paul s'efforçant de réaliser une synthèse entre le paulinisme et le judéo-christianisme, hypothèse reprise, avec des divergences de détail, par l'école en général, et mise au point par Overbeck (1870) et, plus tard par Jülicher (1894). Les Actes seraient non une *histoire*, puisque le développement d'épisodes historiques tels que la mission chrétienne ou les biographies de Pierre et de Paul ne répond qu'en partie à la réalité, mais l'*apologie* d'un pagano-christianisme dénaturé, plus proche du judéo-christianisme légaliste que du paulinisme, projection naïve dans le passé de la situation qui

Digitized by Google

existait au moment où vivait l'auteur. Le point de vue de l'école de Tubingue fut vigoureusement attaqué ; parmi les adversaires de marque il faut citer en première place Reuss et Sabatier.

Il était déjà apparu à l'école de Tubingue que le problème des Actes était avant tout un problème d'ordre littéraire. C'est sur ce terrain que se placent B. Weiss et surtout Spitta, suivi par J. Weiss et Jüngst. En gros, les Actes auraient été constitués par la combinaison de deux sources en partie parallèles : l'une, suite du 3e évangile aurait fourni les discours et les fragments *nous* ; l'autre, de moindre valeur historique, aurait amalgamé des éléments populaires légendaires. Malheureusement, la part de l'élément subjectif est trop considérable dans ces essais de reconstitution, même quand ils sont proposés par des savants de la valeur de Harnack, pour ramener à une conception d'ensemble les résultats de tous ces travaux. Et la question, telle qu'on la posait sur le seul terrain littéraire, se trouvait être mutilée, l'enquête devant porter, ainsi que l'a tenté J. Weiss, à la fois sur le caractère littéraire et sur la valeur historique du récit.

Parmi les travaux récents sur les Actes, il faut mentionner les études de Harnack qui marquent un retour vers les idées traditionnelles, de Schwartz et de Wellhausen, de Norden, etc. Ce dernier, par une minutieuse analyse du prologue, établit que nous ne possédons pas le livre des Actes sous sa forme originale et que le livre, ainsi envisagé, n'est pas sans rapports avec la tradition hellénique. Loisy, qui se rapproche de Norden, distingue entre Luc, auteur d'un récit de grande valeur historique mais dont il ne reste que des débris, et le rédacteur qui a remanié et gravement mutilé cette œuvre pour des motifs apologétiques.

Le chap. III est consacré à la question du double texte des Actes. On sait que les Actes nous sont parvenus sous deux formes assez différentes pour que des critiques, comme Blass, aient pu penser à deux recensions d'un même texte : un texte dit *occidental* représenté principalement par le codex Bezae, qui serait la rédaction faite à Rome par Luc ; un texte dit *oriental* dont témoignent le Sinaïticus et le Vaticanus entre autres, et qui serait la rédaction primitive, corrigée, émondée et envoyée par Luc à Théophile. L'hypothèse de Blass adoptée par Nestle, Zahn, Conybeare, a été

Digitized by Google

rejetée par Bousset, B. Weiss, Harnack, von Soden, etc., auxquels se joint Maurice Goguel, après un examen de nombreux textes (p. 73-104).

Dans un quatrième chapitre, Maurice Goguel étudie la question des contacts littéraires de notre livre avec le 3e évangile, les épîtres de Paul et les écrits de Flavius Josèphe. Le livre, dans son ensemble, apparaît incontestablement comme la continuation de l'évangile de Luc, en dépit de différences assez notables, par exemple les deux récits de l'ascension. L'harmonie qu'on relève entre les Actes et les épîtres, ne provient pas nécessairement de l'utilisation des épîtres, car l'auteur des Actes dispose de sources excellentes pour la biographie de Paul ; et si le témoignage des Actes, confirmé en général par les épîtres, est indépendant comme le prouve Maurice Goguel par l'examen de divers épisodes de I Thess. I et II Cor., Gal. Rom., on ne saurait trop en exalter la valeur. Les rapports que l'on a cru remarquer entre l'auteur des Actes et Flavius Josèphe et qui ont fait penser à l'exploitation par Luc des œuvres de l'historien juif (Krenkel) s'expliquent pour Maurice Goguel par une relation indirecte. Josèphe et Luc auraient utilisé une source commune : une histoire d'Hérode.

L'étude serrée qu'ont fait du vocabulaire de Luc Hawkins, Harnack et Hobart et qui amène ces critiques à établir l'identité d'auteur pour le troisième évangile et le livre des Actes et la profession médicale de cet auteur, ne permet pas, selon M. G., de déterminer à elle seule si l'unité que présente l'œuvre de Luc tient à l'unité de sa composition ou bien à l'habileté du rédacteur qui aurait remanié ses sources. De même, les seules considérations lexicographiques ne sauraient établir que Luc ait été médecin (pp. 130-146).

Pour apprécier l'œuvre de l'auteur des Actes, il faut tenir compte du caractère général du livre et de sa disposition d'ensemble. On peut artificiellement diviser le livre en deux parties : la première qui se termine à 15, 35, loin de constituer un récit homogène, présente un état de combinaison désordonné. La seconde partie, qui se présente sous la forme d'un récit des missions de Paul, tout en offrant plus d'unité, ne laisse pas non plus de trahir des surcharges, des mutilations, et, pour des points importants, une absence grave

Digitized by Google

de cohésion. Les parties du récit rédigées à la première personne du pluriel (16, 10-17 ; 20, 5-15 ; 21, 1-18 ; 27, 1-28, 16) constituent évidemment le témoignage d'un témoin oculaire. Fragments d'une narration plus étendue, ils sont cependant étroitement unis au contexte. Cette narration, qu'on doit se représenter comme une histoire de l'apôtre Paul et de ses missions, associait la première et la troisième personne. Il y a de cette association des exemples fréquents dans une série d'œuvres qui rappellent, par leur caractère littéraire le livre des Actes. L'élucidation du problème de la composition et de l'auteur est étroitement liée à l'examen de la nature et du caractère des traditions et des sources utilisées. A cet examen, M. Maurice Gognel consacre toute la seconde moitié de son livre, pp. 172-341. Dans cette analyse minutieuse, on retrouvera toutes les qualités déjà mises en lumière par les travaux précédents de l'auteur : la clarté, l'aisance, la sûreté exégétique, le contrôle permanent exercé sur les tentations de l'hypothèse. Un système continu de notes au bas des pages permet au lecteur de se rendre compte de la manière dont les questions ont été posées et résolues par les critiques les plus autorisés.

Dans la première partie, l'état de combinaison fort complexe rend très délicate la discrimination des sources. Lorsqu'on peut discerner, comme dans l'histoire de l'église de Jérusalem (1, 3-5, 42), deux cycles de traditions, il reste encore à expurger ces sources de surcharges et de détails secondaires. Il est probable, dans ce cas, que l'auteur a utilisé non des documents écrits, mais des cycles de traditions orales plus susceptibles d'altération. Dans la section 6, 1-12, 25, qui va de l'institution du diaconat au premier voyage de Paul, on peut distinguer deux séries de récits. La première comprend les épisodes en relation directe avec l'idée dominante de l'extension de l'église (6, 1-7, 60 ; 8, 1-4 ; 11, 19-26 ; 11, 27-30 ; 12, 25) ; leur groupement serait l'œuvre du rédacteur des Actes. Le récit de la conversion de Paul, par exemple, organiquement indépendant, a été introduit parce que le développement du récit exigeait la mention de cet épisode. En surcharge de cette première série viennent divers récits (8, 5-40 ; 9, 1-30 ; 9, 32-11, 18 ; 12, 1-24) qui sont des développements rédactionnels où l'on peut discerner parfois plusieurs mains, comme dans le récit de l'évangélisation de la

Digitized by Google

Samarie par Philippe. La désharmonie de la narration de la conférence de Jérusalem est également le fait du rédacteur.

Inutile de multiplier les exemples. Ceux-ci suffisent pour montrer toute la complexité du problème et la prudence avertie dont doit faire preuve le critique pour se diriger au milieu des éléments disparates du récit.

La composition de la seconde partie des Actes est beaucoup plus simple. M. Maurice Goguel résume comme suit ses observations (p. 324) : « D'un bout à l'autre de la narration le récit repose sur une source principale dont certaines parties sont rédigées à la première personne... cette source a fourni la trame du récit et le cadre dans lequel est présentée l'activité de Paul... mais elle n'a pas été intégralement reproduite. Elle a subi des mutilations et des surcharges qui semblent pouvoir être ramenées à deux types. Les unes sont purement narratives, c'est-à-dire que l'auteur a, fort maladroitement il est vrai, coupé les récits qu'il jugeait superflus... d'autre part, il a ajouté des détails et des récits qu'il tenait d'autres traditions et qui lui paraissaient heureusement compléter le témoignage de sa source principale. Sur d'autres points, ce sont des préoccupations apologétiques qui lui ont fait altérer son témoignage ; apologétique ecclésiastique : montrer le parfait accord de Paul avec les chrétiens de Jérusalem ; ensuite politique : établir que l'autorité romaine n'a pas pris, en principe, une position hostile à Paul et que les mesures dont l'apôtre a eu à souffrir ont été prises à l'instigation des Juifs. »

La fin abrupte du livre a donné lieu à diverses hypothèses. Y a-t-eu mutilation accidentelle, ou l'auteur a-t-il arrêté le récit faute de place? L'auteur passe-t-il volontairement sous silence le martyre de Paul qu'implique la rédaction des Actes et qui démentirait la thèse affectionnée de l'auteur concernant la bienveillance du pouvoir romain? Sabatier et J. Weiss estiment que l'auteur a atteint son but en présentant Paul prêchant librement à Rome. En rejetant toutes ces hypothèses M. Maurice Goguel n'a plus le choix et se trouve forcé d'admettre la seule possibilité encore en présence : l'intention de l'auteur de donner une suite à son travail dans un troisième ouvrage consacré à la relation du procès romain et peut-être aussi à la mort de Paul. En la présentant, le critique ne se dissi-

Digitized by Google

mule pas le caractère conjectural de cette suggestion à laquelle, au surplus, des savants comme Spitta et Zahn avaient déjà donné l'appui de leur autorité.

Voici maintenant, en conclusion, comment M. G. se représente la composition du livre. Une juste appréciation des Actes doit partir de l'état très complexe de remaniement dans lequel se présente le livre. Cet état de remaniement infirme la thèse soutenue par Harnack de la composition des Actes par Luc. La thèse, brillamment soutenue par Loisy, de l'altération et de l'interpolation de l'œuvre primitive de Luc, ne paraît pas, telle qu'elle a été présentée par le célèbre critique, répondre à toutes les données du problème ; l'analyse du récit démontre en effet que les altérations constatées ne relèvent pas d'une préoccupation apologétique unique. Maurice Goguel attribue à Luc une narration primitive dont il subsiste des traces dans les fragments à la première personne du pluriel et à la troisième personne ; la valeur historique de cette narration ne serait peut-être pas aussi haute que le pense Loisy. Un rédacteur, « l'auteur à Théophile » aurait utilisé, à côté d'autres données, le récit de Luc, en l'altérant et en l'abrégeant de manière souvent malheureuse. L'infériorité historique de son œuvre, l'omission de faits importants, de graves erreurs de compréhension de l'enseignement paulinien, ne permettent pas, en dépit de l'analogie de style, d'identifier ce rédacteur à l'auteur de la narration primitive. Enfin, un interpolateur maladroit aurait mutilé le prologue pour pouvoir introduire le récit de l'ascension.

On peut fixer la date de composition entre les années 80 et 90 environ, les Actes étant postérieurs à la composition des évangiles synoptiques, mais ignorant une collection des épîtres de Paul qui, au témoignage de Clément Romain, circulait à Rome aux environs de l'an 95.

Aucune indication précise ne permet de localiser la composition du livre, que ce soit à Rome, à Antioche ou à Éphèse. Rien n'indique non plus si l'auteur avait en vue un cercle défini de lecteurs. Enfin, au point de vue de la valeur historique du livre, les Actes, sans constituer une œuvre historique proprement dite, contiennent des matériaux de haute valeur qui s'ajustent aux données des épîtres pauliniennes. Le livre se trouve être ainsi, au jugement de

Digitized by Google

M. G., « l'une des bases les plus essentielles sur lesquelles repose l'histoire du christianisme ancien. » Aux yeux de tous ceux qui se préoccupent de l'histoire des origines chrétiennes, il valait donc la peine de tracer un tableau d'ensemble des problèmes posés par ce livre énigmatique et important. Dans le travail extrêmement clair et attachant du savant professeur le public érudit se rendra compte des travaux délicats de la critique, qui demeurent en général ignorés mais n'en constituent pas moins les fermes assises sur lesquelles l'histoire pourra édifier ses reconstructions.

A. WAUTIER D'AYGALLIERS.

Émile MALE. — **L'Art religieux du XII^e siècle en France.** Étude sur les origines de l'iconographie du Moyen-Age, illustrée de 253 gravures; in-4° de IV-459 pages. Paris, Armand Colin, 1922.

Après avoir étudié l'iconographie du XIII^e siècle, puis celle du XV^e, M. Émile Mâle nous présente un tableau de celle du XII^e. C'est là tout le contraire d'une erreur de méthode : la connaissance des effets est indispensable à la découverte des causes et remonter un courant est la route la plus sûre pour atteindre aux sources. On peut ajouter qu'une plus longue méditation était ici nécessaire et qu'enfin les monuments orientaux qui ont fourni à M. Mâle la clef des problèmes qu'il résout ne sont connus que depuis peu d'années.

Comment la sculpture monumentale, disparue avec le Paganisme et presque oubliée pendant des siècles, prit en Occident à la fin du XI^e siècle, un rapide et fécond essor, tandis que l'Orient persistait à s'abstenir d'images en relief, c'est un phénomène bien curieux, dont l'explication est fournie au premier chapitre. Si nos artistes ne sculptaient plus, ce n'est pas par défiance de l'idolâtrie; c'est parce que l'art chrétien était venu d'Orient avec le Christianisme et implanta chez nous la conception orientale de l'art. Ce point de vue est nouveau et juste, comme d'autres, à la condition de laisser quelque place à la défiance des images, dont nous avons des témoignages certains.

Quant à la source de la sculpture romane, elle est dans les pein-

Digitized by Google

tures des manuscrits et M. Mâle le prouve éloquemment par deux raisons : la technique des premières figures sculptées, qui procède de celle du dessin, et la ressemblance frappante de certaines sculptures, avec des peintures antérieures en date : la confrontation des photographies emporte souvent ici la conviction.

Cependant M. M. est trop averti pour ne pas donner place aussi à l'influence des ivoires, tant carolingiens qu'orientaux. Ce qu'il nie, c'est l'influence des figures d'orfèvrerie, telles que sainte Foy de Conques, car ces reliquaires étaient des statues et nos artistes romans ne travaillèrent longtemps qu'en demi-relief. Les orfèvres, pourtant, traitaient souvent le demi-relief : la châsse qu'Odoranne exécuta pour le roi Robert n'était-elle pas ornée de figurines d'agate appliquées et de bas-reliefs en argent repoussé du martyre de saint Savinien? Auparavant, il avait sculpté un Christ en croix et une margelle de puits à Saint-Pierre-le-Vif. Or, cet artiste nous dit lui-même qu'il avait appris son art en étudiant non des peintures, ou même des ivoires, mais des sculptures antiques, trouvées à Saint-Pierre-le-Vif. — J'ajoute qu'il avait eu, dès l'époque carolingienne, des prédécesseurs dans la sculpture de pierre : M. Deneux a découvert dans la cathédrale de Reims des restes du tombeau d'Adalbéron, avec une figurine presque antique et des rinceaux d'assez fort relief qui rappellent absolument les ivoires contemporains. La cathédrale carolingienne de Reims, avait, du reste à sa façade, les effigies sculptées du pape et de l'empereur. Il ne faut donc exagérer ni l'absence de sculpture monumentale avant le XI^e^ siècle, ni l'origine picturale de la sculpture romane. Ce qui est vrai, c'est que le modèle sur parchemin est la source la plus fréquente de la plastique et surtout de l'iconographie. M. Mâle insiste avec raison sur l'importance du livre où le moine espagnol Beatus commenta l'Apocalypse, pour en adapter les prophéties aux événements de son temps. Ce texte suggéra les plus brillantes compositions aux enlumineurs de l'Espagne, puis du sud de la France, et M. Mâle trouve là les modèles des sculptures de Moissac, de Saint-Benoit-sur-Loire, la Lande de Cubzac, Saint-Hilaire-de Poitiers. De certaines variantes sculpturales, il n'hésite pas à conclure à l'existence d'enluminures disparues, qui offraient les mêmes particularités. Les sculptures de l'Auvergne, de la vallée du Rhône,

Digitized by Google

de la Bourgogne ont eu de ces modèles et celles de Ripoll en Catalogne procèdent de la Bible de Farfa.

En constatant l'influence des beaux manuscrits de saint Martial de Limoges, M. Mâle y trouve l'origine de l'étrange pilier de Moissac, orné d'une mêlée d'animaux ; il montre aussi que les colonnes posées sur des lions ont été peintes sur le parchemin avant d'être sculptées aux portails. Ce n'est donc pas seulement l'iconographie, mais souvent le décor, même architectural, qui s'inspire de la peinture.

Mais cette peinture même des manuscrits d'Occident, d'où procède-t-elle? De l'Orient ; on le savait, mais les sources orientales sont multiples et M. Mâle consacre un intéressant chapitre à discerner et à caractériser les deux principales : art hellénistique et art syrien.

L'art chrétien hellénistique était empreint de distinction, de grâce, mais sa sérénité, exempte d'émotion, n'atteignant pas à la majesté. L'art syrien est plus rude et plus grandiose. Chacun d'eux créa des formules pour la représentation des mystères et épisodes des deux Testaments et chacun fut imité en Occident. La source syrienne a donné davantage ; parfois les deux formules se sont combinées chez nous. Mais ces imitations ou combinaisons ne pouvaient suffire à nos artistes. Bientôt, ils retouchèrent les compositions orientales, en simplifièrent plusieurs ; ajoutèrent à d'autres des détails expressifs, introduisant partout le sentiment et la vie ; créant même quelques thèmes nouveaux, inspirés directement des textes. La liturgie influença certaines représentations, mais je doute fort que le baptême sculpté à Sens (p. 124) soit celui du Christ et qu'on l'ait jamais représenté autrement qu'immergé dans le Jourdain.

En comparant les histoires sculptées avec les textes liturgiques, M. Mâle constate la concordance des compositions plastiques avec les textes qui règlent la mise en scène des drames que les clercs d'Occident jouaient dans le chœur de l'église, à Pâques ou à Noël : l'ensevelissement et la résurrection de Jésus, ses apparitions aux Pèlerins d'Emmaüs et à saint Thomas ; le voyage et l'adoration des Mages, le défilé des Prophètes du Christ, où figurent Virgile et la Sibylle ; la parabole des Vierges Sages et des Vierges Folles. A ces conceptions orientales vivifiées par l'Occident, il fallait encore un animateur et un organisateur. M. Mâle le reconnaît en Suger et

Digitized by Google

nous dit avec vérité : « Ce ne sont pas les foules qui créent, mais les individus. »

A mon humble avis, ce principe, pour prendre toute sa justesse exige une légère retouche. S'il est vrai que rien de cohérent et de viable ne sort d'une collectivité, jamais un individu seul n'a pu, je ne dis pas concevoir, mais faire accepter une idée, pour juste qu'elle soit, si la masse n'est pas préparée à l'accueillir. Même dans l'ordre idéal, toute génération exige deux facteurs : l'organe mâle, c'est le penseur, mais la foule est l'organe récepteur et nulle idée ne germera s'il ne s'y prête, car jamais nous n'écoutons que ce qui répond à nos propres sentiments. L'homme d'une époque est celui qui a su formuler éloquemment ce que tous pensaient ou sentaient ; il donne la conscience au subconscient de chacun ; tel Suger au XII^e siècle et Voltaire au XVIII^e, mais faites-les permuter, le XVIII^e siècle aura tôt fait d'envoyer Suger aux Petites-Maisons et le XII^e, Voltaire au bûcher : ainsi faisait-il des réformateurs dont M. M. nous conte plus loin l'histoire et dont les doctrines, renouvelées au XVI^e siècle, ont donné la Réforme.

Pour en revenir à l'iconographie et à Suger, M. M., que l'on ne saurait prendre en défaut, nous montre que la grande pensée iconographique de Suger, le parallélisme d'un Ancien Testament, tout de figures, et d'un Nouveau Testament, qui les réalise, était justement un thème très ancien déjà, mais tombé, depuis trois siècles en sommeil. C'est encore sous l'inspiration de Suger que l'arbre de Jessé épanouit ses rameaux, mais les Jessé d'avant lui en tenaient déjà en main la bouture, si tant est que le grand arbre de bronze de Westminster, précurseur de celui de Milan, ne l'ait pas réalisé dès 1091 Le Jugement dernier du tympan de Saint-Denis est une composition définitivement mise au point et popularisée, mais M. Mâle nous montre qu'il procède de celui de Beaulieu ; Dieu le Père portant le Crucifix serait une création de Suger ; le Couronnement de la Vierge, d'après une démonstration ingénieuse et séduisante, en serait une autre. Au tympan de Senlis, qu'il cite comme un des premiers exemples de cette belle composition, il eut pu comparer le tympan contemporain de Saint-Pierre de Corbie, soutenu d'un trumeau où l'Assomption est sculptée.

La maîtresse œuvre de Suger fut la grande croix d'or rehaussée

Digitized by Google

d'émaux qui figuraient les scènes parallèles des deux Testaments; élevée sur un socle cantonné des figures des Prophètes et sur un chapiteau orné de celles des Eléments. Ses émaux devaient être apparentés à ceux que Nicolas de Verdun a signés à Klosterneubourg et l'orfèvre wallon Godefroy de Claire, auteur de la croix de Saint-Denis, doit être tenu pour l'auteur du pied de croix de Saint-Bertin, qui en reproduit fidèlement l'architecture et l'imagerie. Ces conclusions sont celles de MM. O. von Falke et H. Frauberger et M. M. les adopte entièrement. Les vitraux que Suger avait fait faire pour Saint-Denis et pour Notre-Dame, exécutés probablement aussi à l'abbaye, ont fait également école.

On peut ajouter que l'activité créatrice et l'influence de Saint-Denis au temps de Suger, n'étaient que la suite et l'épanouissement d'une tradition séculaire : on se rappelle, en effet, comment Odoranne, que ses travaux d'art avaient rendu suspect aux moines de Saint-Pierre-le-Vif, reçut au contraire, à Saint-Denis, au temps du roi Robert, l'accueil le plus chaleureux. Geoffroi de Claire, lui aussi, sortait d'un centre de culture artistique et je regrette que M. Mâle n'ait pas consacré quelques pages aux trésors iconographiques de la Wallonie et de nos autres régions de la Gaule du Nord. Que de remarques intéressantes lui eussent fournies les admirables manuscrits des bibliothèques de Boulogne, Saint-Omer, Arras et Douai, la riche iconographie de la « Porte Mantile », de la cathédrale de Tournai, le porche de Honnecourt, qui suggéra peut-être la vocation de Vilard, et où les sculptures de grand style figuraient le Christ entre Pierre et Paul, des évangélistes à têtes d'animaux et les vingt-quatre Vieillards; enfin, Saint-Omer, patrie de Suger, qui conserve, outre l'admirable pied de croix, des mosaïques et sculptures de Saint-Bertin et de Térouanne. Cette activité créatrice des grandes abbayes, M. M. l'a, du moins, étudiée dans les autres régions de la France; il y signale maint beau thème iconographique sorti des légendes des saints protecteurs de nos provinces et de nos cités. Les moines gardiens de leurs reliques magnifiaient leurs miracles et embellissaient leur histoire avec une pieuse émulation. C'étaient, dit justement M. M., « des saints français dont l'art de l'Orient ne leur offrait pas le modèle. Quand on représentait des saints, on ne pouvait donc plus songer à imiter, il fallait

Digitized by Google

créer ». Le chapitre VI passe en revue province par province, ces merveilleuses légendes et leur attachante illustration.

Comme les épopées dont M. Bédier a découvert les sources et étudié la diffusion, les thèmes iconographiques se répandent le long des routes de pèlerinages. Les statues équestres de Constantin, fréquentes en Poitou, nous viendraient de Rome : c'est ce que j'ai dit moi-même ; cependant, il faut noter qu'un Constantin à cheval figure aussi dans les fresques de la plupart des églises byzantines de Chypre. Le type si constant de saint Pierre est, à coup sûr, romain, celui de saint Michel vient du mont Gargano, le saint Vou de Lucques aurait suggéré ces crucifix en robe qui, à leur tour, firent imaginer la légende de sainte Wilgeforte ; le type de saint Jacques en pèlerin nous est venu de Compostelle.

En retour, des poèmes français familiers aux pèlerins ont été illustrés dans les cathédrales de Brindisi, Pesaro, Modène, Vérone, Borgo san Donnino, Otrante. Ces légendes, les abbayes les racontaient, même dans leurs monuments : c'est Pépin et le lion à Ferrières. Mais n'est-ce pas plutôt le *Chevalier au Lion*? On pourrait ajouter la légende de Charlemagne et plus tard celle de Dagobert à Saint-Denis, le vitrail de Roland à Chartres ; à Rocamadour son épée ; à Vérone, la chasse infernale du roi Thierry.

A Saint-Faron de Meaux, c'était l'épée d'Ogier le Danois que l'on montrait et les moines lui avaient élevé un tombeau, comme ceux de Jumièges en firent un aux Enervés. Mais ce tombeau, dont M. M. donne, d'après Montfaucon, la curieuse gravure, n'était-il pas l'adaptation d'un portrait roman? Inversement, les chanoines de Reims avaient fait d'un tombeau un portail. Ici, le sarcophage, est enterré à la base, et ne se marie guère avec son encadrement ; on peut se demander si le monument n'était pas un arrangement.

Selon M. M. les formes même de l'architecture suivent les routes des pèlerins : c'est eux qui auraient porté l'art français en Italie où tous les portails à tympans, tous les portails à statues et tous ceux même qui ont des voussures sculptées seraient d'inspiration française.

Certes, il y a beaucoup de vrai dans ces remarques, mais elles pourraient soulever des objections. Les tympans italiens sont souvent lisses à l'époque romane et au XIII^e^ siècle, parce que l'Italie

Digitized by Google

préférait à la sculpture la peinture ou la mosaïque. Les portails du Royaume de Jérusalem, ont, pour la même cause, moins encore de tympans sculptés, bien que leur architecture soit toute française.

Le tympan sculpté de Verceil appartient à une église française aussi, bâtie par les moines de Saint-Victor de Paris ; celui de Gênes, qui reproduit le tympan central de Chartres, fait partie d'un porche bâti certainement par des français ; au surplus, ces édifices ne datent que du XIIIe siècle. A Barletta, l'église du Saint-Sépulcre, purement française, n'a pas de tympan sculpté ; celle de Saint-André en a un, mais antérieur au porche français qu'on a accolé ; ce détail a échappé à la sagacité du regretté Bertaux. Quant aux portails à statues, ceux de Mantoue et de San Quirico apporteraient à l'opinion de M. M. une confirmation importante.

Peut-être aussi fut-ce un artiste pèlerin qui dota la cathédrale de Ferrare d'une façade anglaise, semblable à celle de Peterborough mais, en architecture, je crois moins à l'influence du pèlerin qui passait qu'à celle des moines qui venaient s'établir. Il est vrai qu'en Terre Sainte et en Espagne, des pèlerins sont venus sans esprit de retour et que sur toutes les routes, les établissements monastiques ont souvent été créés pour héberger les pèlerins.

Les Clunistes et les Cisterciens furent les agents les plus actifs de l'expansion française et précisément M. M. a trouvé lieu à d'intéressantes observations dans les prieurés de Cluny qui jalonnaient les routes de pèlerinages. On connaît la curieuse ressemblance des églises clunistes de Saint-Martial de Limoges, Saint-Sernin de Toulouse, Conques et Compostelle. D'après M. M. ce plan serait emprunté au sanctuaire du plus ancien pèlerinage de France, Saint-Martin de Tours. Les substructions de l'abside et du transept appartiennent bien à la construction d'Hervé (997 à 1014) et celle-ci pourrait reproduire le tracé d'une basilique antérieure. Assertion séduisante, dont on aimerait à posséder des preuves indiscutables.

A l'exemple de Compostelle, qui reproduit l'architecture et la sculpture de Saint-Sernin et de Conques, M. M. eût pu joindre celui de Sant'Antimo en Toscane, fondé par les moines de Conques.

C'est par la route de Compostelle que l'art gothique français aurait gagné le Midi, du Nord à Poitiers ; de là à Bordeaux, Bazas,

Digitized by Google

le Mas d'Aire, Burgos et Léon. Rien n'est plus vrai, mais d'autres routes n'ont pas moins favorisé cette expansion ; Clermont, Limoges Lyon, Saint-Antoine, Vienne, Romans, Valmagne près Montpellier, Narbonne et Gênes en gardent des preuves.

Parmi les types iconographiques que les pélerinages propagèrent, M. M. reconnaît dans la Vierge de bois de Clermont la mère d'une nombreuse lignée, mais N.-D. du Puy ne se réclame que de Saint-Louis ; et de la Vierge noire de Chartres, ni M. Merlet, ni l'abbé Bouillet n'ont pu trouver trace avant le XIIe siècle. On pourrait ajouter que c'est en 1212 seulement que la statue, non moins populaire, de N.-D.-de-Boulogne fit ses premiers miracles. C'est plus tard que l'on fit remonter N.-D. de Chartres aux Druides et N.-D. de Boulogne plus modestement, à Dagobert. Cependant Chartres possède une autre Vierge, celle du portail, que l'on sait avoir été sculptée vers 1150 et qui fut le modèle de celle de Paris, imitée, à son tour, à Bourges.

Le chapitre IX est consacré à l'imagerie encyclopédique qui décore les édifices romans et se perpétuera dans les cathédrales du XIIe siècle.

Les lois de l'harmonie musicale, symbolisées à Cluny, sont l'image de l'harmonie de l'Univers ; David et sa harpe ont remplacé Orphée et sa lyre. La cosmographie, la géographie, l'histoire naturelle, tableau de l'œuvre du Créateur ont place dans le décor du sanctuaire, mais la crédulité du Moyen-Age a accueilli avec respect toutes les bévues et toutes les fables de l'Antiquité et celles de l'Orient. Ce dernier a fourni toute une flore et toute une faune dont les artistes ont tiré un merveilleux parti et M. Mâle observe justement que dans ces monstres exotiques, si bien acclimatés, on aurait tort de chercher toujours un sens symbolique ; alors même que leurs lointains créateurs leur en ont donné un, ce sens a échappé aux imitateurs.

A tant d'imaginations, la méditation monastique ajouta tout le cycle des diableries et la femme, qui fut, après le diable, la grande terreur des moines, exerce, parallèlement à lui, les tentations redoutables, parallèlement aussi, ils subissent de cruels châtiments.

Le chapitre XI, apothéose finale de ce beau livre, passe en revue les portails du XIIe siècle, somptueusement ornés des sujets les

Digitized by Google

mieux faits pour élever l'âme et la pensée de ceux qui entrent dans le temple.

Ces sujets se ramènent à trois types, créations, tous les trois, des sculpteurs du Midi : à Moissac, le Christ de l'Apocalypse, à Saint-Sernin, l'Ascension, à Beaulieu, le Jugement Dernier. « Un beau modèle créait une tradition » dit avec raison M. M. et il suit l'influence de ces modèles.

Il distingue aussi, avec beaucoup de justesse, une tradition plastique, qui reproduit les compositions sans se soucier toujours de conformité rigoureuse avec le texte qui les inspira, et une tradition des idées, qui consiste à représenter tel sujet et à le mettre en telle place, sans lui imposer une forme stéréotypée : la Bourgogne a pu emprunter aux tympans du Midi le sujet de l'Ascension, bien qu'elle le représente différemment.

Le portail de Moissac est daté par une chronique de l'abbatiat d'Ansquitil, qui mourut en 1115. Celui de Beaulieu est postérieur puisqu'il copie les rosaces de Moissac ; mais antérieur à 1135, puisqu'il fut imité à Saint-Denis ; quant au portail sud de Saint-Sernin, sa date est voisine de 1100.

Le tympan de Cahors serait antérieur à 1145, car M. M. y voit le prototype des sculptures de la façade d'Angoulême et d'un des portails de Chartres.

Si la Croix de Saint-Denis fut l'œuvre d'un orfèvre wallon, par contre M. M. n'hésite pas à nous donner sur les origines méridionales des sculpteurs du portail les précisions les plus complètes : « Suger fit venir à Saint-Denis les artistes méridionaux qui avaient sculpté le portail de Beaulieu... et dont quelques-uns avaient certainement travaillé au portail de Carennac et même au portail de Moissac... l'atelier réuni par Suger se transporta à Chartres... à Chartres, les souvenirs de Moissac et de Carennac effacèrent ceux de Beaulieu. » — Quant à l'influence des portails de Chartres, elle retourna vers le Midi : on la constate à Saint-Trophime d'Arles. Quoique plus rude d'exécution, le portail d'Etampes est imité de celui de Chartres.

Quant à l'école de Bourgogne, si féconde en belle sculpture, M. M. voit avec raison son point de départ dans l'abbatiale, à jamais regrettable, de Cluny. Le tympan de Cluny serait aussi inspiré de

Digitized by Google

Moissac ; celui de Bourg Argental en est une médiocre copie ; celui de Charlieu l'imite plus librement.

« Les deux statues adossées aux colonnes des deux côtés du portail, que la Bourgogne ne connaissait pas, apparaissent à Vermenton » dit M. M., mais le portail d'Avallon, qui en avait aussi n'est-il pas antérieur? En tout cas, l'influence de l'Ile-de-France, signalée à Vermenton, à Nevers, à Saint-Bénigne de Dijon, est réelle.

Les statues adossées aux colonnes des portails sont, comme le montre très bien M. Émile M., des personnages bibliques : Salomon et la Reine de Saba (que l'on voyait à Corbeil et que l'on voit encore à Rochester), Moïse et Aaron, David et Bethsabée... l'ancienne Loi, qui prépare la nouvelle, convient au portail et l'idée de faire d'une statue un support, comme le dit très bien M. M. « est autant une idée mystique qu'une idée plastique ». On peut ajouter qu'elle s'est poursuivie à l'intérieur. Dans le sanctuaire, au XIIIe siècle du moins, on trouvait quelquefois, comme dans les cathédrales de Troyes et de Magdebourg, à la Sainte Chapelle de Paris, à N.-D. de Boulogne (1307) les apôtres adossés aux piliers, et en 1410, le maître d'œuvres parisien de la cathédrale de Milan ne nous dit-il pas que les quatre piliers de la tour centrale sont le symbole des Evangélistes? C'est pour exprimer la même idée qu'à Bamberg, un portail de la fin du XIIe siècle réunit les Prophètes aux Apôtres montés sur leurs épaules ; à la fin du XIVe le Puits de Moïse de Dijon orne des figures des Prophètes le socle qui porte la Crucifixion.

Parmi les personnages bibliques des portails, M. Mâle admet la présence de la reine Pedauque, c'est-à-dire de la reine de Saba affligée des pieds hideux que lui attribue une légende rabbinique et qui l'ont fait considérer comme palmipède. M. Paul Deschamps dans une communication récente aux Antiquaires de France, émettait des doutes sur la réalité de cette représentation : il est en effet certain que dans la figure antique de Toulouse comme dans la statue dijonnaise du XIIe siècle reproduite par Dom Plancher, la patte d'oie semble n'être qu'un bord de robe étalé en éventail sur le sol.

Je connais, toutefois, au Saint-Sépulcre de Jérusalem, sur un chapiteau du XIIe siècle français reproduisant un modèle antique, une sorte de pygmée à pattes de grenouille, et il serait intéressant de

Digitized by Google

rechercher si des figures de ce genre n'auraient pu donner naissance à la légende. En Bourgogne, les tympans de l'Ascension semblent procéder de peintures de manuscrits.

Le Christ en gloire des tympans peut évoquer la Transfiguration, ou simplement l'idée qu'exprime l'inscription du portail de Condeyssiat (Ain) le Christ qui trône au Ciel et nous bénit, mais à Angoulême, à Anzy-le-Duc, à Saint-Paul-de-Varax, l'artiste a entendu sculpter le retour du Juge plutôt que l'Ascension ; à Arles et à Compostelle, il trône entre le Paradis et l'Enfer, ce dernier représenté aussi à Moissac.

Le tympan de Beaulieu est le premier qui représente la grande composition du Jugement, telle qu'elle se perpétuera au XIIIe siècle. La grande croix derrière le Christ est une tradition carolingienne et occidentale ; l'attitude de Crucifié s'inspire d'un texte d'Honorius d'Autun.

Le Jugement Dernier de Conques est une œuvre auvergnate. on y voit apparaitre saint Michel peseur d'âmes, symbole antique que l'Egypte semble avoir introduit dans l'iconographie chrétienne, la gueule du Léviathan, la chaudière infernale, les portiques du Paradis. En Bourgogne, ce sujet a décoré plusieurs grands tympans aujourd'hui mutilés ou détruits ; à ceux que cite l'auteur, il faut ajouter celui de Tonnerre dont les restes sont au musée. A Autun, la Vierge et saint Jean apparaissent et la Résurrection est déjà un drame émouvant, le tympan de Mâcon différait beaucoup de cette œuvre étrange, que M. Mâle semble renoncer à dater avec précision.

C'est dans les monastères clunistes de Bourgogne que fut créé et propagé le type de tympan figurant la Cène et le Lavement des pieds, symbolisant les sacrements de la Confession et de l'Eucharistie. En quelques pages très attachantes, M. Mâle montre le fourmillement et les progrès des hérésies au XIIe siècle, la lutte que Pierre le Vénérable et les Clunistes ouvrirent contre elles, la naissance, en Bourgogne, et la propagation dans le Midi de thèmes iconographiques qui affirment l'institution divine des sacrements, le lavement des pieds, symbolisant la Confession et la Cène eucharistique ; quelques crucifixions apparaissent déjà et au tympan de Saint-Sauveur de Nevers, Jésus remet les clefs à saint Pierre.

Le XIIe siècle, on le sait, donne un caractère tout nouveau, affec-

Digitized by Google

tueux et humain, et un développement sans précédent au culte de la Vierge Marie, dont saint Bernard et les cisterciens furent les apôtres. Ce grand mouvement de piété s'exprime aussi dans de magnifiques sculptures, dont l'étude termine dignement ce beau livre.

Il va de soi qu'un pareil livre, qui touche à tout un monde de problèmes historiques, chronologiques, et iconographiques, mentionne trop de faits et éveille trop d'idées pour ne pas prêter matière à de nombreuses discussions. Si l'on voulait soulever toutes celles qu'll peut suggérer, il faudrait écrire un autre livre qui risquerait fort d'être moins attachant. J'ai préféré sortir très peu du compte-rendu analytique. L'auteur sait, du reste, mieux que personne tout ce qui pourrait faire l'objet de controverses, mais il sait aussi voir simple et clair, qualité plus rare peut-être. Sagement, il s'est borné à exposer les faits les plus probants et les solutions qui lui paraissent les meilleures, sans s'attarder à les justifier par trop d'argumentations ou d'appareil scientifique. C'est ce qui rend son œuvre limpide et d'agréable lecture, malgré la richesse de sa documentation et les recherches minutieuses qu'elle a exigées.

La conclusion est aussi juste que brève et pourrait servir de préface au premier en date des volumes de l'*Art religieux en France*, qui consacra, il y a plus de 30 ans, la réputation de l'auteur. La voici : « Les idées qu'expriment les magnifiques façades du XIIIe siècle apparaissent presque toutes au XIIe. Les artistes du XIIIe siècle eurent surtout à choisir et à ordonner. »

En effet, ils ont abandonné un certain nombre de thèmes pour porter l'effort de leur talent et de leur amour sur ceux qu'ils jugèrent plus essentiels et plus féconds ; ils pénétrèrent leur art de cet ordre logique et clair qui fait le charme de l'enseignement scolastique et aussi celui de l'architecture française, raisonnée parfois jusqu'à la subtilité, mais toujours sincère, harmonieuse et pondérée. Ces belles qualités-là, M. M. a su se les assimiler.

C. ENLART.

Digitized by Google

Albert BAYET. — **Le suicide et la morale.** (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Alcan, 1922, in-8, 823 p.

Le livre de M. B. est une tentative très intéressante d'histoire des idées morales et ouvre une voie nouvelle. L'étude de la morale sort avec lui de la philosophie et de la sociologie pour devenir une science historique. C'est une science nouvelle à l'étude — et à l'enseignement — de laquelle l'auteur se voue.

Etablir d'après les textes et les faits contemporains quelles sont en France dans ces dernières années les idées morales sur le suicide, puis rechercher quelle a été, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, l'évolution des idées sur cette question, tel est le plan du livre. C'était une tâche immense, même en ne comprenant dans le plan des recherches, comme le fait l'auteur, que les civilisations qui ont pu avoir quelque influence sur les idées morales de la France. Les dépouillements de M. B. sont aussi étendus qu'il était possible et l'on est étonné de la masse énorme des ouvrages qu'il a dû parcourir pour rassembler les matériaux de son travail. Ces recherches n'ont pas été vaines et les résultats sont des plus intéressants.

De nos jours, si tous ceux, ou presque tous ceux qui ont à se prononcer en principe sur la question du suicide, le condamnent — d'ailleurs pour des raisons variées et parfois contradictoires —, l'auteur n'a pas grand peine à montrer qu'il y a des suicides non seulement excusés, mais admirés, même dans les milieux où les principes religieux sembleraient devoir imposer une appréciation toute contraire : suicide par dévouement, suicide pour sauver l'honneur, suicide du criminel qui, suivant la formule, *se fait justice à lui-même*, suicide d'amour même. Jamais au théâtre ou dans le roman le personnage qui se tue n'est antipathique à cause de son suicide ; toujours le suicide le rend plus sympathique ou moins odieux. Il y a donc deux morales : une morale simple, qui condamne le suicide, une morale nuancée, qui, tout en condamnant le suicide en principe, excuse ou admire certains suicides. La première est à la fois morale officielle et populaire, la seconde morale aristocratique, morale d'une élite. Tout cela, sauf le dernier point, le caractère essentiellement populaire de la morale simple, me paraît indiscutablement établi.

Il s'agissait ensuite, de retrouver l'origine et le développement historique de ces deux morales. L'hypothèse ordinaire, que semble

Digitized by Google

imposer la morale chrétienne actuelle, est que la condamnation absolue du suicide est le fait du christianisme. Rien n'est moins certain.

M. B. montre bien d'abord que cette morale simple n'est pas celle du judaïsme. L'auteur ne la trouve pas non plus dans les premiers siècles chrétiens. Mais peut-être trouvera-t-on qu'il tire du silence des textes des conclusions trop précises. Il est vrai que le passage cité de Justin semble significatif, il avait une excellente occasion d'exprimer sa réprobation contre le suicide, il ne le fait pas. Et par contre il est certain que le martyr volontaire, le suicide chrétien, est souvent honoré.

Cependant M. B. rencontre quelques condamnations du suicide. Je n'oserai donc pas prendre à mon compte l'affirmation que les chrétiens n'ont pas en général réprouvé le suicide. Mais ce qui est bien démontré, c'est que, s'ils ont partagé dans une certaine mesure cette idée morale, ils ne l'ont pas créée. Elle n'est pas spécifiquement chrétienne.

M. B. a en effet fort bien mis en lumière l'existence dans le monde païen des deux morales : il y a la morale simple, la réprobation, l'horreur du suicide ; il y a la morale nuancée, l'admiration de certains suicides. Il paraît bien clair que la première a une base religieuse ancienne et profonde : c'est cette conception que Virgile a exprimée en plaçant les ombres des suicidés dans son enfer.

Et comme, d'autre part, le droit ne punit pas le suicide, que seul l'esclave qui se tue est puni de la privation de la sépulture, il apparaît que dans le monde romain la morale simple est essentiellement celle de la classe la plus basse. Au contraire l'auteur n'est pas en peine de montrer que, si le suicide, est souvent condamné en principe par la philosophie, ce n'est pas sans exceptions et sans nuances.

Entre ces conceptions païennes et celles que l'on rencontre dans l'Eglise à partir du IVe siècle, M. G. établit la parenté. Quand les Pères de l'Eglise condamnent le suicide, c'est par des emprunts à la philosophie platonicienne. Encore la morale des Pères est-elle, sauf dans saint Augustin, nuancée, car elle a quelque complaisance pour le suicide chrétien ou le suicide de la femme qui se tue pour sauver son honneur. D'autre part l'horreur du suicide se marquera dès le VIe s. (exceptionnellement dès le Ve) par la punition typique du refus

Digitized by Google

de prières et de sépulture religieuse, et il se peut bien que ce sentiment et cette pénalité soient venus du paganisme quand les païens de la basse classe convertis en foule entrèrent dans l'Église. Les conciles de Braga et d'Auxerre au VI^e siècle condamnent résolument le suicide et le punissent. Le droit canonique est désormais fixé. Il y a un moment, dans les Pénitentiels, quelques velleités d'indulgence, mais l'Eglise carolingienne réagit vigoureusement et les collections canoniques[1] s'en tiennent à la reproduction des textes sévères d'Auxerre et de Braga. C'est ce droit simple et rigoureux qui passe dans le Décret de Gratien[2] et dans les Décrétales de Grégoire IX et que l'Eglise maintiendra par la suite, comme en font foi les statuts synodaux, le catéchisme du Concile de Trente et la littérature casuistique.

Le droit séculier obéit au même esprit, mais, comme il est naturel, avec plus de cruauté. C'est en effet le droit séculier qui, assimilant le suicide au meurtre, condamne et exécute le cadavre et confisque les biens. M. B. a raison d'insister pour montrer que ces peines sont étrangères au système de l'Eglise, qui ne les applique pas elle-même dans la limite de sa compétence, c'est-à-dire aux clercs suicidés[3]. Mais cela ne prouve pas que le droit séculier, en réprouvant le suicide, ne subit pas l'influence de l'Eglise, et d'idées, qui, sans être originairement et essentiellement chrétiennes, sont du moins devenues celles des chrétiens. Il faut en sens contraire remarquer que, même dans le droit séculier, le suicide est puni comme une atteinte à la loi

1. Le c. 131 du livre XIX de Burchard, dont M. Bayet n'a pas reconnu l'origine parce que le Décret le donne comme canon d'un concile de Chalon, n'est autre que le canon du Concile d'Auxerre. Ces fausses attributions sont fréquentes dans la collection de Burchard, comme l'a montré M. Paul Fournier.

2. Gratien explique très nettement que, tandis qu'il est parfois permis de tuer, il n'est jamais permis de se tuer (C. XXIII, q. 5, dict. 2 et 3). Il est vrai qu'il rapporte (c. 11) un fragment de saint Jérôme témoignant d'une morale plus nuancée (*absque eo ubi castitas periclitatur*) ; mais la glose a bien soin d'expliquer que *absque eo* signifie ici : *même dans le cas où*.

3. Jamais en effet l'Eglise n'a réclamé pour elle-même la confiscation des biens des suicidés. Le passage de la *Summa de legibus* qui a embarrassé M.B. (p. 470, n. 1), en lui donnant à penser que, exceptionnellement, l'Eglise aurait en Normandie élevé des prétentions sur les biens des suicidés, prouve seulement que les évêques ont parfois prétendu disposer des biens meubles des suicidés en œuvres pies, comme des biens des intestats ordinaires.

Digitized by Google

religieuse. Cela est si vrai que le coupable qui, n'étant pas mort sur le coup, a pu manifester son repentir et recevoir les sacrements, échappe à la peine séculière comme à la peine ecclésiastique du refus de sépulture[1].

M. B. insiste également sur ce point très exact que le suicide est *ratione materiae* de la compétence du juge séculier et non pas de celle de l'Eglise. Aussi l'autorité ecclésiastique paraît-elle la plupart du temps homologuer simplement les décisions du juge laïque, qui décide s'il y a ou non suicide et si, par conséquent, l'inhumation doit ou non être refusée. La justice ecclésiastique, remarque M. B., n'a pas de procédure organisée pour juger du suicide. Cela est vrai, mais il faut ajouter que cela est vrai non seulement du suicide, mais de tous les autres cas d'interdits de sépulture, lesquels sont toujours *latæ sententiæ* et s'appliquent en cas de notoriété, donc sans procédure de preuve. Une procédure s'engagerait devant la juridiction ecclésiastique (ou par appel comme d'abus devant la juridiction séculière) si, la sépulture étant refusée, la famille prétendait ce refus injustifié. Ces explications juridiques ne diminuent d'ailleurs en rien la portée historique de la remarque de l'auteur. C'est la justice séculière qui, en réalité, assure la répression du suicide.

La renaissance du droit romain amène aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles quelques jurisconsultes à affirmer que le suicide ne doit être puni, conformément aux lois romaines, que chez un accusé de crime. Mais ce n'est là qu'une tendance passagère. La jurisprudence maintient l'ancien droit, cependant avec quelque indulgence, jusqu'à la réaction de l'ordonnance de 1670. Le XVIII^e^ siècle marque une indulgence croissante, même de la part du clergé, de sorte que le droit de la Révolution et le silence du Code pénal ne font que confirmer et consacrer une tendance antérieure très nette.

Toute cette étude d'histoire du droit est fort bien faite et clairement exposée. Mais le droit n'est, dans une étude d'histoire de morale, qu'un des éléments de l'enquête. A côté du droit il y a l'opinion, il y a les mœurs, qui se constatent surtout par la littérature. Or, sans pouvoir suivre l'auteur dans la distinction qu'il fait entre les différentes époques, on constate dans toute la littérature depuis le

1. Olim, I, 442, VI, (1257).

Digitized by Google

Moyen-Age, mais de plus en plus marquée au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, une opinion nettement favorable, non pas au suicide en général, mais à certains suicides.

Tels sont les faits dont M. B. établit l'histoire. Mais il ne se contente pas de les exposer, il veut en donner une explication générale.

Il n'a pas de peine à montrer l'erreur de Durkheim, suivant lequel la condamnation du suicide est une conséquence de l'horreur générale du sang et du respect de la dignité de la vie humaine. Jamais le suicide n'a été aussi cruellement puni que dans les rudes siècles du moyen-âge, qui étaient aussi éloignés que possible de ces deux sentiments.

Il me paraît avoir montré aussi, quoique cela soit moins évident, que la condamnation du suicide n'est pas originairement et essentiellement une idée chrétienne.

Mais je ne suis pas sûr qu'à ces deux explications, qu'il rejette avec raison, il en ait substitué une autre acceptable. Il y a, dit-il, une morale simple, qui a horreur du suicide ; c'est la morale populaire. Il y a une morale nuancée, qui condamne bien en principe le suicide, mais qui l'admet et l'admire même dans certains cas ; c'est la morale de l'élite. La lecture même du livre de M. B. ne m'a pas laissé une conclusion aussi nette. D'abord le droit, canonique ou séculier, ne met en évidence, quelle qu'elle soit, qu'une morale simple. Le suicide est puni, ou il ne l'est pas. Dans la jurisprudence laïque ou dans la pratique de l'Eglise, quand l'indulgence l'emporte sur la sévérité, c'est sans distinguer suivant les causes du suicide. On passe d'une morale simple à une morale simple opposée ; on ne nuance pas. La morale nuancée n'apparaît que dans la littérature et dans les mœurs. Mais est-ce bien uniquement la morale d'une élite ? A l'époque des persécutions, est-ce l'élite qui impose aux foules l'admiration du suicide chrétien ou le peuple qui spontanément admire ces martyrs volontaires et leur voue un culte ? Et de nos jours le suicide d'amour ou d'honneur est-il moins admiré dans le mélodrame populaire ou le roman-ciné ? Enfin M. B. s'est fait à lui-même l'objection : cette morale simple et rigoureuse, qui est celle de l'Eglise, qui est la morale officielle, apparaît bien comme soutenue par l'élite de la société ecclésiastique et laïque de l'ancien régime. M. B. est donc obligé d'apporter une correction à sa formule première,

Digitized by Google

c'est l'*élite éprise de la liberté*, qui défend la morale nuancée. Sans doute, mais ce n'est plus là la théorie générale annoncée plus haut. Je ne suis donc pas convaincu. Mais j'admire sans réserves le formidable travail de l'auteur et son exposition historique.

R. GÉNESTAL.

Digitized by Google

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Alban G. Widgery. — **The Comparative Study of Religions.** Willliams et Norgate, Londres, 1923. — M. Widgery publie dans ce volume un certain nombre de conférences qu'il a prononcées en 1915 à l'Université de Baroda et qu'il a répétées, sensiblement remaniées, en 1921, à l'Université de Mysore.

Il y passe en revue un nombre considérable de faits religieux repris dans les civilisations les plus diverses et qui sont groupés dans les chapitres, traitant respectivement des matières suivantes : 1° les sources et la nature de la vérité religieuse ; 2° les êtres surnaturels bons et mauvais ; 3° l'âme ; 4° la faute et la souffrance, le salut et la rédemption ; 5° les pratiques religieuses ; 6° les attitudes émotionnelles et l'idéal religieux.

C'est un nombre très considérable de renseignements qui se trouvent accumulés dans cet ouvrage. Malheureusement, l'auteur n'a pas suivi d'ordre bien précis, de sorte que l'on se trouve un peu perdu au milieu de la multiplicité des faits qu'il cite.

La méthode comparative consiste essentiellement à dépasser les limites d'une civilisation déterminée, à grouper les faits tirés de milieux divers, à s'efforcer de les éclairer les uns par les autres et à déterminer, grâce à de prudentes comparaisons, les causes déterminantes de leur production et les explications générales qui permettent d'aboutir à une connaissance synthétique de la vie religieuse.

Cette méthode féconde a valu à la science des travaux importants et suggestifs ; elle doit être maniée cependant avec une extrême prudence ; isolant les faits de leur milieu, elle risque d'en donner une image incomplète et unilatérale. On sait qu'un certain nombre de savants s'en défient singulièrement, conseillent de s'en tenir à la seule méthode historique ou imaginent la méthode des cercles culturels pour éviter les dangers que la méthode comparative peut comporter.

Elle a cependant d'incomparables avantages et qui permettent à celui qui s'en sert avec toutes les précautions nécessaires d'aboutir à des résultats précis : mais il semble indispensable qu'elle s'inspire alors de règles très sévères et que, brisant le cadre naturel et géographique où les faits se rencontrent normalement, elle le remplace par un ordre nouveau et rigoureux ; qu'elle aboutisse à une classi-

Digitized by Google

fication, claire et complète ; qu'elle formule, pour présider à cette classification, une théorie qui ne sera évidemment au début qu'une hypothèse directrice, mais qui permettra de facilement se retrouver dans la suite de l'exposé et de déterminer la place précise où chaque phénomène devra être cité. C'est à ces conditions seulement que la méthode comparative peut conduire à des conclusions pratiques, à des lois d'évolution religieuse, et qu'elle évitera les écueils qui lui ont valu les critiques que l'on sait.

On regrette de ne point trouver dans l'ouvrage de M. Widgery ces précautions indispensables ; sa classification n'obéit point à des règles précises et, par conséquent, on ne sait trop que faire de cette accumulation de renseignements qui ne donnent point ce que fournirait un traité méthodique sur les différentes religions, et qui ne permettent point non plus de comparaison ou de conclusion utile ; car on ne voit vraiment pas quel avantage il y a à disséquer les institutions d'un peuple et à en rapprocher les différents éléments de faits que l'on constate ailleurs, si ce n'est pour aboutir à des théories générales d'explication et d'évolution.

Il serait peut-être injuste de faire à ce sujet un reproche à M. Widgery, car il nous annonce dans sa préface que c'est intentionnellement qu'il a procédé de cette façon et qu'il s'est abstenu de toute théorie ; mais on regrette que dans ces conditions l'objet de cet ouvrage n'est pas très saisissable, et que malgré le très grand labeur qui a présidé à son élaboration et l'érudition que M. Widgery possède incontestablement, l'utilité pratique de son livre ne sera probablement qu'assez restreinte.

R. Kreglinger.

H. Pinard de la Boullaye, S. J. — **L'étude comparée des religions. Essai critique** : I. *Son histoire dans le monde occidental* (Paris, Beauchesne, 1922, gd. in-8°, xiv-515 pages ; prix : 36 francs). — « Le présent travail doit comprendre deux volumes : ce premier tome vise à exposer, non l'histoire des diverses religions ou celle de la religion, mais l'histoire des études qui ont trait à la comparaison des différents cultes ; le second s'occupera des méthodes qui conviennent à ce genre de recherches. » Conformément à son plan, l'auteur ne retrace donc ici, « ni l'histoire des diverses religions, ni celle de la critique religieuse, depuis les premiers doutes qui s'élèvent au sujet des traditions, mythes et légendes, jusqu'aux recherches modernes sur les fondateurs de religions, leur vie, leur œuvre et leurs écrits ». « Nous bornant, dit-il, à exposer avec exactitude et à juger avec impartialité les études qui ont eu pour objet la comparaison des religions, nous nous sommes uniquement proposé, pour nous et pour le lecteur qui voudrait nous suivre, de mûrir notre pensée et d'affiner

Digitized by Google

notre sens critique, en profitant des leçons du passé. Sans fournir aucune réponse positive aux multiples questions que soulève la diversité des cultes, nous souhaitions seulement apprendre à les aborder de manière vraiment scientifique. »

Dans ses sept premiers chapitres, l'auteur résume l'histoire des études comparatives jusqu'aux grandes écoles du XIXe siècle « qui ont assumé la tâche de recueillir, après un oubli séculaire, les fragments mutilés des religions et des civilisations, de leur rendre en quelque sorte la vie et de comparer ces organismes restaurés à ceux qui subsistent autour de nous. » Il présente donc successivement « l'école philologique de M. Mueller, l'école anthropologique de H. Spencer et de E. B. Tylor, l'école panbabyloniste de H. Winckler, l'école historique qui se réclame de C. O. Mueller, l'école historico-culturelle de F. Graebner, diverses écoles appliquées surtout aux recherches psychologiques, l'école sociologique allemande de W. Wundt et l'école sociologique française de E. Durkheim ». Il examine « leurs thèses principales, les procédés de travail qu'elles ont préconisés, le succès qu'elles ont rencontré ». Il essaie finalement de préciser les rapports des théories contemporaines avec celles des siècles précédents.

Tel qu'il est exécuté, ce premier volume me paraîtrait répondre magnifiquement à son dessein, s'il ne citait quelques auteurs un peu inquiétants. Mais l'auteur mérite le plus grand crédit, et, quel que soit d'ailleurs son second volume, celui-ci ne peut être recommandé trop chaleureusement, soit comme un très utile memento pour de solides érudits, soit comme une excellente introduction pour des débutants.

Albert HOUTIN.

Sir James George FRAZER. — **Sur les traces de Pausanias à travers la Grèce ancienne**, ouvrage traduit de l'anglais par M. Georges ROTH, avec une préface de M. Maurice CROISET, membre de l'Institut, administrateur du Collège de France (Paris, Les Belles-Lettres, 1923, in-12°, x-361 p. et carte ; prix : 10 francs). — Sir James a publié sur Pausanias six gros volumes dont l'un donne la version anglaise et les autres le commentaire de l'écrivain grec. Pour préparer cette édition, il est allé deux fois en Grèce, il a refait les voyages de son auteur, en visitant même des sites où les guides refusaient de l'accompagner, comme aux sources du Styx. De ce qu'il a vu et entendu, il a esquissé, sur place, de délicieux tableaux : paysages, légendes, coutumes, appréciations originales. En 1900, son éditeur, M. Macmillan, pour le profit du grand public et de ceux qui visitent la Grèce, a extrait ces tableaux de l'énorme commentaire et les a réunis dans un petit volume intitulé *Pausanias and other Greek*

Digitized by Google

Sketches. C'est de ce volume que M. Roth, professeur agrégé, nous donne une traduction aussi élégante que fidèle — comme celle qu'il a déjà publiée de *La Tâche de Psyché.* Nul besoin de dire qu'elle rendra grand service à ceux qui se servent de l'ouvrage où Pausanias a consigné tant de précieuses informations sur la religion et les monuments de son pays ; on y trouve particulièrement de très utiles remarques sur ses opinions religieuses.

A. HOUTIN.

SILVIO FERRI. — **Contributi di Cirene alla storia della religione Greca.** Rome, Libreria di Cultura, 1923, 23 p. et 10 figures. — M. Ferri a résumé dans cet opuscule les résultats qu'ont produits les fouilles de Cyrène pour l'histoire de la religion grecque. Il reproduit et commente les principales inscriptions relatives aux divers cultes de la cité et énumère les monuments figurés qui s'y rapportent. C'est ainsi que le grand sanctuaire d'Aïn el Holra où se répète le nom de Zeus Μειλίχιος à côté de ceux des Euménides et de défunts l'amène à définir les idées des Grecs sur l'héroïsation et la déification des morts. On trouvera commodément réunis et expliqués dans cette brochure une série de textes fort intéressants.

F. C.

Nicola TURCHI. — **Le religioni misteriosofiche del mondo antico.** Rome, Bardi, 1923, 220 pp., 10 planches et une carte. — Ce volume est le fruit de leçons faites à l'Université de Rome et il est tout à fait propre à servir d'introduction au sujet, vaste et compliqué dont il donne un résumé substantiel malgré sa brièveté. L'auteur traite séparément en une série de chapitres des diverses religions « mystériosophiques », c'est-à-dire celles que sont caractérisées par des cérémonies occultes, auxquelles on ne participe qu'après une initiation (μυστήρια) et par une doctrine ésotérique de salut (σοφία). Après avoir parlé des sociétés secrètes des primitifs avec leurs rites de passage et d'affiliation, premier germe des mystères les plus élevés, l'auteur aborde l'étude de ceux-ci dans le monde hellénique. Il passe en revue ceux de Dionysos — j'aurais voulu qu'il marquât davantage ici comment ils furent orientalisés après Alexandre — ceux des communautés orphiques — nous trouvons ici un exposé excellent de leur doctrine et de leur influence sur la pensée grecque — enfin ceux d'Eleusis, de Samothrace et d'Andanie. Viennent ensuite les mystères égyptiens d'Osiris et d'Isis, phrygiens, de Cybèle et d'Attis, Syriens d'Adonis et d'Atargatis, perses de Mithra. Ces leçons, où les textes originaux sont souvent traduits, s'en tiennent aux faits les mieux établis et se gardent de synthèses prématurées ou de rapprochements arbitraires. Elles ne sont accompagnées que

Digitized by Google

d'un petit nombre de notes mais une bonne bibliographie est donnée en appendice à chacune d'elles et une carte, éloquente dans sa simplicité, indique par des initiales quels mystères ont été pratiqués en tel ou tel lieu dans l'empire romain.

La question de la compénétration réciproque de ces mystères à l'époque hellénistique, celle de leurs rapports avec la philosophie et de leurs relations avec le christianisme ne sont pas abordées dans ce volume, mais réservées à un autre ouvrage, ce qui est regrettable, car la moitié, qui n'est pas la moins intéressante, du sujet reste ainsi provisoirement dans l'ombre. M. Turchi aurait certainement apporté à la solution de ces grands problèmes la même clarté de pensée, la même netteté d'expression, la même sûreté de méthode, la même sobriété de jugement qui distinguent les pages qu'il nous a permis de lire aujourd'hui.

F. C.

ÉGINHARD. — **Vie de Charlemagne**, éditée et traduite par L. HALPHEN, petit in-8° de XXIII-127 p., Paris, 1923. — Ce volume inaugure une nouvelle collection, publiée sous la direction de M. Halphen, *Les Classiques de l'histoire de France au moyen âge*, où paraîtront successivement les documents les plus significatifs depuis les grandes invasions jusqu'à la fin du XV^e^ siècle. Donner un texte établi avec critique d'après les manuscrits types et accompagné d'un relevé des seules variantes utiles, publier une traduction du document, joindre au texte les notes critiques essentielles et une introduction nécessaire à l'intelligence de l'œuvre ; tels sont les principes généraux dont s'inspirent les collaborateurs de cette collection, qui permettra au lecteur de se faire du passé de la France une idée aussi complète que possible.

La nouvelle édition de la *Vie de Charlemagne* est précédée d'une introduction où sont exposées brièvement la biographie d'Éginhard et les caractéristiques de son œuvre (date de composition, valeur du témoignage, méthode de travail, sources). Les manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte, sont ensuite rangés en trois classes, et une bibliographie donne la liste des éditions, des traductions et des ouvrages à consulter. Ce volume, accompagné d'un index, est d'un format commode. La traduction, qui accompagne le texte, est d'une lecture facile. Les nombreuses notes permettent de constater les progrès considérables réalisés par la critique historique. On souhaite que les auteurs de cette collection réalisent leur programme, qui sera apprécié du lecteur quel qu'il soit, historien de profession, étudiant, simple curieux.

J. EBERSOLT.

Digitized by Google

Abbé Rodolphe HOORNAERT. — **Sainte Terese écrivain, son milieu, ses facultés, son œuvre.** — Paris, Desclée, de Brouwer, 1923, un vol. in-8° de 652 p. — « En Térèse d'Avila, dit M. Hoornaert, on a honoré la sainte, on a célébré le Docteur, on n'a pas assez admiré l'écrivain. » Littérairement, son œuvre a ces qualités exceptionnelles que possèdent, dans presque toutes les littératures d'Europe, les grandes œuvres du XVI^e^ siècle : elles sont riches des formes spontanées du passé médiéval, elles ont déjà un avant-goût de la discipline classique sans en subir la contrainte un peu sèche. Le livre de M. Hoornaert, qui est d'un artiste, d'un historien et d'un théologien disert, est à vrai dire beaucoup plus qu'un simple chapitre d'histoire littéraire : le milieu et la psychologie de Térèse d'Avila y sont étudiés avec la plus large connaissance des documents, et, à peu de chose près, c'est une histoire complète de la pensée térésienne qui nous est donnée en ces quelque six cents pages. Histoire d'une lecture fort attrayante, écrite avec beaucoup d'agrément (malgré quelque maniérisme ; le *cultisme* se gagnerait-il ?) et le premier ouvrage qui fasse connaître à un public français autre chose qu'une image sommaire ou fâcheusement romanesque de celle qui put écrire à la fois les *Constitutions* et les *Exclamaciones*.

P. A.

Hélène METZGER. — **Les doctrines chimiques en France du début du XVII^e^ à la fin du XVIII^e^ siècle.** I. — Paris, Les Presses Universitaires de France, 1923, un vol. in-8° de 496 p. — Les doctrines chimiques, en dépit des apparences, ont de nombreux points de contact avec l'histoire des idées religieuses. M^lle^ H. Metzger, dans le très remarquable ouvrage dont elle nous donne ici la première partie, a montré que les doctrines théosophiques et mystiques de la Renaissance ont servi à créer une chimie expérimentale. Pareillement au XIII^e^ siècle, dans le petit groupe anglais de Roger Bacon, de Robert Grosseteste et d'Adam de Marsh, les calculs apocalyptiques avaient servi d'armature ou de justification à des tentatives de cosmographie indépendante de la tradition arabe ou grecque. Au XVII^e^ siècle, Van Helmont, antiscolastique, combine les données de la Genèse et ses propres illuminations pour établir sa théorie du principe unique et de l'action des ferments spirituels. A quelques exceptions près, c'est dans une atmosphère néoplatonicienne que se poursuivent les recherches scientifiques jusqu'au moment où triomphe le mécanisme.

P. A.

LA MOTHE LE VAYER. — **Deux dialogues sur la divinité et l'opiniâtreté.** Introduction et notes d'Ernest TISSERAND (dans la « *Collection des chefs-d'œuvre méconnus* ». Paris, Bossard, 1922, un vol.

Digitized by Google

de 280 pages avec un portrait. — M. Salomon Reinach le faisait justement remarquer (R. H. R., t. LXXXVI, n° 1-2, p. 110), Bayle avait déjà bien vu le « comparatiste » qu'il y a chez La Motte Le Vayer : « La diversité prodigieuse qu'il rencontrait entre les mœurs et les usages de différents peuples le charmait ; il ne peut cacher la joie avec laquelle il met en œuvre ces matériaux, et il ne cache pas trop les conséquences qu'il voulait que l'on en tirât. » Il est comparatiste comme le sont plusieurs de ces « libertins », hommes de transition entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle, qui se trouvent avoir en même temps à leur disposition le trésor de faits fournis par les textes de l'antiquité classique et ceux qu'apportent les relations de plus en plus nombreuses des voyageurs modernes : ils découvrent des analogies entre les uns et les autres, les coordonnent tant bien que mal, quittes à abandonner l'instant d'après ces fragiles systèmes. Des deux dialogues que M. Ernest Tisserand a publiés dans l'excellente collection que dirige M. Gonzague Truc, le dialogue sur la *Divinité* est de beaucoup le plus significatif et celui où la verve de La Mothe Le Vayer fait le plus aisément passer sur ce que sa rhétorique trop fruste a de rébarbatif : cette « joie » indiscrète dont parle Bayle s'y fait voir assez ingénuement (p. ex. les « comparaisons » aux pp. 89-92, 94-99, etc.). J'ai déjà eu l'occasion de signaler (R. H. R., t. LXXXII, n° 3, p. 252) e changement que La Mothe Le Vayer crut utile, peut-être prudent, d'apporter au titre de ce dialogue capital qui, dans l'édition de Mons (1671), s'appelait *De la diversité des Religions* et a pris le titre plus anodin *De la divinité* dans l'édition de Francfort (1716). M. E. Tisserand a fait précéder cette publication d'une substantielle et sagace introduction qui ne verse jamais dans l'hyperbole, mais demande au public cultivé de revenir sur le très injuste oubli dont est frappée l'œuvre de La Mothe Le Vayer. Comme celle de Gabriel Naudé, elle marque un âge d'extraordinaire fermentation intellectuelle ; elle prépare Bayle et Fontenelle, le Fontenelle de l'*origine des Fables* et aussi des *Dialogues des morts*. Isidore Lireux avait déjà essayé une réhabilitation de ce genre en publiant en 1875 les *Soliloques sceptiques* : à notre avis, M. E. Tisserand a beaucoup plus judicieusement choisi les « chefs-d'œuvre méconnus » à faire mieux connaître. Nous souhaitons sincèrement bonne chance à cet attrayant petit livre comme à tous ceux qui cherchent à révéler au public français les précurseurs à demi-obscurs du mouvement de science critique qui s'affirma au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècle.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Ch. CLERMONT-GANNEAU. — M. Clermont-Ganneau s'est éteint à Paris le 15 février 1923. Nous apportons ici notre hommage à la mémoire de l'illustre archéologue : nous ne prétendons pas donner, en ces lignes rapides, un aperçu même sommaire de son œuvre. La physionomie de cette œuvre, ses grandes divisions et sa portée ont été définies en des pages excellentes données par M. René Dussaud à la revue *Syria* (IV, p. 140-173). Nos lecteurs ne sauraient mieux faire que de s'y référer pour bien connaître le savant qui vient de disparaître, l'une des plus hautes figures de la science française.

Charles Clermont-Ganneau était né à Paris en 1846. Nommé en 1867 drogman-chancelier au consulat de Jérusalem, il se faisait presque aussitôt connaître du monde savant par la découverte de la stèle de Mésa. Pour le grand public, la gloire de Clermont-Ganneau est faite de cette extraordinaire trouvaille et du commentaire qu'il en donna, et si nombreux qu'aient été ses autres titres à la reconnaissance des savants, il faut reconnaître que celui-là reste capital. Moins de deux ans après, le jeune savant découvrait à Jérusalem, tout près du Haram esh-Shérif, une inscription grecque qui appuyait les indications de Flavius Josèphe et expliquait certains détails des récits évangéliques. Ces coups de maître attiraient l'attention des membres du *Palestine Exploration Fund* qui chargeaient, en 1873-74, Clermont-Ganneau de recherches archéologiques dans les environs de Jérusalem. Rentré à Paris en 1874, il fit pendant quelques années une conférence à l'École des Hautes Études et, en 1881, repartit pour une fructueuse campagne de fouilles palestiniennes. En même temps que de la mission archéologique, il était chargé des fonctions de vice-consul à Jaffa. Clermont-Ganneau avait en effet une activité précise et souple qui lui permettait et lui permit toujours de s'acquitter de délicates fonctions officielles (il fut longtemps secrétaire interprète au Ministère des Affaires étrangères) en même temps qu'il poursuivait les plus rigoureuses investigations scientifiques.

Sa campagne de 1881 s'étendit à la Phénicie ; les suivantes explorèrent le littoral de la mer Rouge (1886), la Cyrénaïque et la Crète (1895) et à deux reprises l'Égypte (1906-07 et 1907-08). Partout elles furent couronnées de succès, menées qu'elles étaient avec cette sûreté de préparation, cette prudence ingénieuse et aussi ce « sens de l'authentique » qui caractérisaient la personnalité de ce savant complet. Presqu'autant qu'aux richesses archéologiques qu'il mit au jour, on fit une célébrité à ses découvertes de fraudes : les *Moabitica* du Musée de Berlin, le texte du Deutéronome, écrit en phénicien, offert en 1883 au British Museum, enfin cette tiare de Saitapharnès qui défraya la chronique parisienne en 1903 furent rejetés hors du domaine scientifique par son implacable critique.

Digitized by Google

Au surplus, il mettait une égale rigueur à vérifier ses propres conclusions l'instant d'après qu'il les avait formulées. Parmi les travaux qu'il a réunis dans ses *Etudes d'archéologie orientale* (2 vol.), dans son *Recueil d'archéologie orientale* (8 vol.), parmi ceux qui sont encore dispersés en d'innombrables revues savantes (on en trouvera un classement précieux dans l'article de M. Dussaud que nous citons plus haut), nombreux sont ceux qui portent la trace de ce travail de reprise, de scrupules, de probe révision. Comme tous les savants qui d'instinct ont en leur possession une rigoureuse méthode, il se défiait des « méthodes », de tous les ordres d'hypothèses qui prenaient forme de systèmes. Sa robuste ironie les raillait chez les autres et il s'en gardait lui-même avec une sorte d'ascétisme de la pensée. Quand, d'aventure, il parut adopter avec une sympathie marquée une systématisation des faits, une explication des documents qu'il jugeait valable pour un grand nombre de cas, il s'arrêta bien avant que la déduction ne fût devenue tyrannique. Un mémoire paru dans la *Revue critique* (5 et 12 oct. 1878. V. aussi *Rev. de l'Hist. des Religions*, I, 145) contient l'un des rares exposés de méthode sorti de sa plume : il définissait « un mode de propagation des mythes non plus seulement fondé sur la transmission orale des légendes, mais sur les échanges d'objets portant des représentations figurées. L'imagination populaire s'exerçant à décupler les rébus posés par l'imagerie étrangère, tel est le thème de la *mythologie iconologique* ». Ce n'est point ici le lieu de porter un jugement de valeur sur cette théorie : notons seulement que « dans la suite de ses recherches sur les cultes et les mythes, M. Clermont-Ganneau n'a usé que fort discrètement du système qu'il préconisait ».

Cette défiance à l'égard des synthèses, faciles ou difficiles, était d'autant plus louable que cet archéologue impeccable, ce parfait épigraphiste avait à sa disposition les plus riches séries de faits démontrés, et qu'un autre que lui n'eût peut-être pas résisté à la tentation d'ordonner tant de matériaux en des constructions spécieuses. Il y résista toujours et — si nous voulons user d'une *probatio domestica* — les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* savent avec quel tact il a dosé les ressources immenses de son érudition dans ce mémoire sur la *Lampe et l'Olivier dans le Coran* (1920, t. I, p. 213-259), où « tour à tour, il évoque les exégèses biblique et coranique, l'archéologie, l'histoire... »

Parce que son œuvre était toute de découverte et toute de mesure, son enseignement aux Hautes Etudes et au Collège de France (il y occupait depuis 1890 la chaire d'Epigraphie et antiquités sémitiques), fut singulièrement original et fécond. Sa curiosité se renouvelait sans cesse. Sa puissance de travail était sans bornes : épigraphie hébraïque, phénicienne, palmyrénienne, nabatéenne, grecque, latine ; archéologie syrienne ou égyptienne ; papyrologie araméenne ; onomastique punique et africaine, tout le domaine des études d'orientalisme ancien est marqué de l'empreinte de ce maître. L'Orient latin des Croisades, la Syrie et l'Afrique islamisées ne l'intéressaient pas moins. Le premier peut-être, il a tenté d'utiliser à des fins scientifiques le riche folklore palestinien.

A plusieurs reprises et surtout vers la fin de sa vie (v. R. H. R., I, 145 ; XVI, 114 ; LXXX, 1 ; LXXXI, 47 ; LXXXI, 213), M. Clermont-Ganneau avait honoré notre Revue de sa collaboration et de sa sympathie : c'est de toute notre gratitude admirative que nous saluons sa grande mémoire.

L. LEGER. — L'année est cruelle à notre Revue. Un de ses plus anciens collaborateurs, qui était resté l'un de ses plus fidèles amis, le maître slavisant Louis Leger est mort le 30 avril 1923. Il était né le 13 janvier 1843, mais son grand

Digitized by Google

âge ne l'empêchait pas d'exercer son esprit alerte et souple dans les voies diverses que lui ouvrait sa curiosité. La carrière scientifique de M. Leger s'était engagée sans tâtonnements : il s'était fixé pour champ d'explorations historiques et philologiques l'intégralité du monde slave et avait acquis de très bonne heure les disciplines nécessaires. Chodzko lui avait appris le russe et le polonais, tandis qu'il devait à Joseph Fricz, alors exilé à Paris, la révélation de la langue tchèque et de sa littérature. Des voyages d'études en Russie, en Bohême, puis chez les Slaves méridionaux, de nombreux travaux sur les premiers âges du christianisme en Europe orientale (sa thèse de doctorat portait sur les deux apôtres des Slaves, Cyrille et Méthode), l'avaient désigné à l'attention si perspicace de Duruy qui, en 1868, le chargea d'un cours libre à la salle Gerson (où se donnaient des cours annexes à ceux de la Sorbonne) sur la grammaire russe, l'histoire littéraire des Tchèques, des Polonais et des Serbes. Le succès de cet enseignement tout nouveau et très révélateur s'affirma rapidement. Après la guerre, il est chargé (en 1874) du cours de russe créé à l'Ecole des Langues orientales et, en 1885, il est choisi comme premier titulaire de la chaire de langues et littératures slaves au Collège de France. L'Ecole supérieure de guerre, l'Ecole libre des Sciences politiques lui demandèrent également de faire connaître à leurs élèves le passé, le présent et tout ce qu'on pouvait alors prévoir de l'avenir de l'immense empire qui se révélait officiellement à la France. Outre cet enseignement multiple, Louis Leger parvenait à mener à bien de nombreuses publications de science pure ou vulgarisée. Beaucoup intéressent l'histoire des religions et la liste en serait longue : son *Monde slave* (1897-1902), ses *Etudes* et *Nouvelles études slaves* (1890-1899) renferment de nombreux mémoires sur le développement religieux et la philosophie chrétienne des peuples russe, tchèque, serbe et bulgare. Nous n'oublions pas que c'est à la *Revue* qu'il avait donné la primeur de son *Esquisse sommaire de la mythologie slave* (R. H. R., IV, 129), reprise dans sa *Mythologie slave*, 1901, 8°, et que ses *Etudes de mythologie slave* parues dans les tomes, XXXI, XXXIII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLI, XLII ont mis en contact bon nombre de futurs slavisants avec un monde récemment ouvert à la science.

A. BOUCHE-LECLERCQ. — M. Bouché-Leclercq qui vient de mourir à l'âge de 81 ans, avait attaché son nom à des études sur la divination antique qui restent sans conteste son titre le plus sûr à une durable renommée (*Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-1882, 4 vol. in-8°. *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, in-8°). Mais ces ouvrages de tout premier rang ne doivent pas faire méconnaître la haute valeur de ses histoires des *Séleucides* (Paris, 1903-1907), des *Lagides* (1903-1907) et de son petit livre sur l'*Intolérance religieuse et la politique* (1911, in-12), si riche de faits et d'idées claires sur la moralité historique. Professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, puis à la Sorbonne (depuis 1879), il forma, par sa méthode attirante sans être jamais impérieuse, de nombreuses générations de bons travailleurs qui retrouvaient dans le *Manuel des institutions romaines*, dans les introductions et les notes de ses traductions de Curtius, de Droysen, de Herzberg, l'esprit de son enseignement et comme sa robuste bonne foi.

Il avait été pour la *Revue de l'Histoire des religions* un collaborateur de la première heure : dès le t. II, il donnait un Bulletin antique de la mythologie latine et ensuite différents fragments ou mémoires annexes de ses deux grands ouvrages sur la divination et l'astrologie (v. *La Divination italique*, I, 181-195 ; *la Divination des Étrusques*, III, 323 ; *Psyché ou la Fortune*, XXIII, 272 ; *Les précurseurs de*

Digitized by Google

l'astrologie grecque, XXXV, 178). Il avait donné une adhésion qui nous était infiniment précieuse et encourageante à toutes les entreprises scientifiques qui ont eu la *Revue de l'Histoire des Religions* pour inspiratrice ou pour auxiliaire ; il avait été l'un des premiers membres inscrits à la *Société Ernest Renan* (1919) et lorsque s'organisa le Congrès d'Histoire des Religions, il avait bien voulu, quoique déjà très atteint dans son activité par le mal qui l'a emporté, accepter la présidence d'honneur de débats qui, par avance, intéressaient cette grande et sereine pensée scientifique. Non sans une assez forte nuance d'amertume, il affirmait la légitimité de tout effort pour faire pénétrer la connaissance de l'histoire dans la morale de la nation : « L'histoire ne doit pas être une contemplation stérile du passé. Je suis d'accord avec ceux qui lui demandent des enseignements et avec ceux qui lui dénient toute utilité pratique. Autrement dit, je pense qu'elle peut donner d'utiles leçons, mais qu'on ne les écoute pas. » (*L'intolérance religieuse*, p. XII.)

P. A.

PUBLICATIONS RÉCENTES

Le culte d'Attis à Rome et l'empereur Claude. — Sous le titre d'*Attideia*, M. J. Carcopino compte publier une série de notices se rapportant au culte d'Attis en Occident. Il débute par une étude *Sur la date de l'introduction officielle à Rome du culte d'Attis* (*Mél. d'arch. et d'hist.* publiés par l'Ecole Française de Rome, t. XL (1923), p. 135-159) où il appuie le témoignage de Lydus (*De Mens.*, IV, 59) concernant la réforme religieuse attribuée à Ti. Claudius Nero : « Pour la première fois, conclut le savant directeur intérimaire de l'Ecole Française de Rome, Claude a admis au calendrier de la religion romaine les fêtes d'Attis. Mais, ce faisant, il a pris soin d'en atténuer le caractère et, si l'on peut ainsi parler, d'en romaniser l'esprit : d'abord, en déplaçant, pour former le cycle nouveau, une cérémonie à laquelle le peuple romain était depuis longtemps accoutumé, celle de la *lavatio* qu'il avance du 4 avril au 27 mars ; puis en préposant à cette célébration religieuse, le collège des Dendrophores qui dut, de ce chef, adopter Attis pour patron, mais que la foi en Attis n'avait pas réuni, qu'elle n'empêcha point de dater son propre *natalicium*, non du rituel dont il était chargé, mais du *natalicium* de son impérial fondateur... Enfin, et surtout, en refoulant hors du cycle férié et jusqu'au *Portus* le sacrifice du taurobole... » Cette initiative de Claude ne fut peut-être pas la seule ; M. Carcopino nous laisse entrevoir qu'elle s'est étendue à la refonte du sacerdoce métroaque.

Les sanctuaires du Cynthe à Délos. — Dans son rapport sur les travaux de l'Ecole Française d'Athènes (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1923, p. 264 et suiv.), M. Gustave Fougères annonce que les recherches poursuivies en 1913 et 1916 par M. Plassart, ont été continuées par M. Demangel. M. Plassart avait « reconnu le réseau des voies sacrées, dégagé les majestueux degrés de la voie principale et révélé l'existence de petits sanctuaires répartis sur des paliers, comme autant de reposoirs pour les processions. » Examinant la pente escarpée de l'est, M. Demangel a retrouvé l'enclos consacré à Artémis Eileithyia, patrone de la maternité et de l'enfance. Cette découverte « complète la physionomie naturiste des cultes primitifs de la montagne sacrée. Au sommet, Zeus, doublé par Athéna (venue d'Athènes), personnifie la religion céleste des hauts-lieux ; sur les flancs, à l'ouest, l'énigmatique temple-caverne s'apparente aux antres crétois, delphique et colo-

Digitized by Google

phonien ; à l'est, face à l'Asie, l'autel demi-rupestre d'Artémis Eileithyia rappelle le culte de la Grande Mère Asiatique, Léto et Artémis éphésienne. »

R. D.

Autel taurobolique à Rome. — M. Pierre Fabre, membre de l'Ecole française de Rome, a notablement éclairci le texte grec que porte l'autelde marbre découvert, en 1919, à l'ouest de la place Scossacavalli, à Rome, entre la place Saint-Pierre et le Tibre. Il comprend : « *J'apporte comme offrande les œuvres, la pensée, l'action, la vie superieure, toutes les vertus de l'âme de Ga[ma]lias, qui vers le Tout-Puissant ressuscité (Attis) a deux fois amené le taureau de Deo (Cybèle), et le bélier, gage du bonheur. Il a, en effet, dispersé la nuit et pour vingt-huit années puisibles retabli la lumière du salut.* »

« L'inscription rappelle donc, conclut M. Franz Cumont, qui a signalé cette lecture à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1923, p. 253-255), dans un langage mystique qu'un serviteur de Cybèle et d'Attis a offert pour la seconde fois les sacrifices du taurobole et de criobole et s'est ainsi purifié pour vingt-huit ans. Les textes antérieurement connus parlaient d'un terme de vingt ans, mais peut-être le sacrifice du bélier, ajoutait-il huit années à celles pendant lesquelles opérait l'immolation du taureau. Ce baptême sanglant apparaît ici entièrement spiritualisé puisque l'initié y apporte en offrande à ses dieux non seulement de bonnes actions mais de bonnes pensées, et il n'est pas douteux que notre autel appartienne à la fin du paganisme. »

R. D.

La Revue d'histoire franciscaine. — Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs la très prochaine apparition d'un recueil périodique d'histoire, de littérature, d'archéologie et d'art qui se présente avec les plus appréciables garanties scientifiques et comble, ainsi que le dit son programme, une des lacunes les plus sensibles de la bibliographie des études religieuses en France :

« En 1912, parut sous le titre de *La France Franciscaine* une revue trimestrielle, dont le programme était de préparer des documents pour écrire plus tard et définitivement l'histoire religieuse, politique et sociale des trois Ordres de Saint-François en France. Cette tâche, *La France Franciscaine* s'en est fidèlement acquittée depuis sa fondation jusqu'à l'année 1922. Revendiquée depuis lors par les Frères Mineurs de la Province de France. *La France Franciscaine*, en vertu d'une obédience reçue de Rome le 13 janvier 1923, a annoncé qu'elle élargissait et changeait son programme et qu'elle devenait une revue franciscaine d'intérêt général.

La Revue d'Histoire Franciscaine se propose de suivre le programme d'érudition pure, qui était celui de *La France Franciscaine*.

Depuis plus de dix ans, il existe en Angleterre, comme en Italie des Sociétés d'Études Franciscaines. La France ne doit pas rester en arrière. L'histoire franciscaine, qui fut dans notre pays si intimement unie à l'histoire nationale, ne peut pas être privée d'un organe spécial ; trop de franciscanisants y sont intéressés ; ils ont besoin d'un périodique pour échanger leurs idées, pour publier leurs études et les documents qu'ils veulent faire connaître ou commenter, pour se tenir au courant des travaux nouvellement parus.

Nous sommes à l'heure présente très mal renseignés sur les origines comme sur les développements des instituts franciscains, sur la personne des religieux, sur leur activité et sur leurs œuvres, sur l'influence qu'ils ont exercée dans les divers

Digitized by Google

domaines de la pensée, sur les monuments qu'ils ont fait construire et sur les tendances artistiques qu'ils ont favorisées. Notre tâche est donc de rassembler sur le chantier les matériaux épars, d'établir par un examen critique, la valeur de chacun d'eux, de dresser des répertoires, afin de permettre, le moment venu, l'élaboration d'œuvres de synthèse.

Tout ce qui concerne les trois Ordres de Saint-François : couvents, provinces, personnes, œuvres, ministères, constitutions, nécrologes, etc., forme le sujet naturel de nos études ; les couvents, qui ont appartenu pendant des siècles à des provinces françaises et les étrangers qui ont séjourné en France, sont revendiqués par la Revue ; elle poursuit à l'étranger les Français que leur zèle ou leurs fonctions ont entraînés hors de la mère patrie ; enfin, sans se borner uniquement à l'étude des Ordres en France, elle traite les problèmes généraux de l'histoire franciscaine De. nombreuses gravures, des photographies et des plans augmentent l'intérêt et la valeur de sa documentation. Tous les noms propres sont relevés chaque année dans une table alphabétique.

D'ores et déjà les collaborateurs ne manquent pas, mais nous ne doutons pas qu'ils ne se fassent plus nombreux encore, grâce au mouvement d'études que créera la Revue. Nous avons le ferme espoir que leurs efforts réussiront, dans un court espace d'années, à défricher le terrain et à permettre de hasarder des vues d'ensemble. Les historiens et le public y gagneront de mieux connaître cet Ordre de Saint-François si éminemment français, dont le nom national de Cordeliers gagné sur le champ de bataille de Mansourah, pendant la croisade de saint Louis, a été mêlé durant six siècles à toute l'histoire de France. »

M. Lemoine qui s'est fait connaître par de précieux travaux sur l'histoire des Mineurs notamment dans le nord de la France et en Belgique, et qui était l'un des fondateurs de la *France franciscaine*, assume la direction de la nouvelle Revue. C'est en toute confiance dans son avenir et les services qu'elle rendra à l'étude des institutions et des idées religieuses en France que nous adressons nos vœux à la *Revue d'Histoire Franciscaine*.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

SÉANCE DU 17 FÉVRIER 1923

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. E. de Faye préside. Présents : M^mes^ Desprez, Mélon ; M^lle^ Brunot ; MM. Pottier, Alba, Alphandéry, Bélot, Bémont, Choublier, Couchoud, Danon, Deny, Mgr Eustratiadès, MM. de Faye, Girard, Goguel, Guignebert, Lacroix, Mayer Lambert, Lods, Macler, Moncel, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général adresse les félicitations de la Société Ernest Renan à plusieurs membres de la Société qui viennent d'être nommés ou promus dans la Légion d'honneur : M. Louis Havet (commandeur) ; MM. Abel Lefranc et Sylvain Lévi (officiers) ; MM. Mayer Lambert et Lebègue (chevaliers).

Le Secrétaire général annonce et salue la parution de la *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan* due à MM. H. Girard et H. Moncel et dont la publication avait été décidée sur l'initiative de notre regretté collègue, G. Huet.

M. Alphandéry lit la note suivante de M. *Jean Pommier* sur un passage du *Prêtre de Némi*.

Digitized by Google

Amsterdam, le 21 *janvier* 1923

A M. Alphandéry, Secrétaire général de la Société E. Renan

CHER MONSIEUR,

A la séance de la Société E. Renan du 22 mars 1921, M. H. Cordier a fait connaître plusieurs lettres inédites de Renan à G. Maspero, qui ont été publiées dans notre Bulletin de janvier-avril 1921. Voulez-vous me permettre de joindre à ce dossier la lettre que voici, de G. Maspero à Renan?

Turin, le 18 *août* 1882.

CHER MONSIEUR,

L'accès de fièvre de ma femme a été si violent cette nuit, que le médecin refuse de la laisser partir. Nous voici à Turin pour deux ou trois jours encore, peut-être plus. Je le regrette, car ma femme se faisait aujourd'hui un vrai plaisir de revoir de la verdure et de rentrer en France. Dès qu'elle pourra voyager, je la mettrai en wagon et nous irons vous rejoindre. Elle a surtout besoin d'air nouveau et de repos. J'aurai du reste soin de vous envoyer un télégramme au moment de notre départ.

Veuillez agréer, cher Monsieur, les assurances de mes sentiments tout dévoués.

G. MASPERO.

Cette lettre se place entre les deux lettres de Renan parues aux p. 118 et 119 du *Bulletin*, celle du 8 août à laquelle elle répond, et celle du 20 août, qui y répond. Elle se trouve à la p. 102 du tome 11468 des manuscrits du Fonds Renan à la Nationale, car Renan y a tracé au crayon, d'une main rapide, quelques réparties qui devaient servir à un des dialogues les plus brillants du *Prêtre de Némi*. Le personnage chargé d'incarner la lâcheté raisonneuse se nommait, dans cette première esquisse, *Fagotin*. La lettre de Maspero se trouva donc supporter l'*Exposé de la philosophie de Fagotin*, où on lit même cette phrase : « Et dire que c'est peut-être Fagotin qui a raison ! »

Nous savons par sa correspondance et par la *Préface* de l'*Eau*

Digitized by Google

de Jouvence que Renan a composé les deux premiers *Drames* pendant les grandes vacances (respectivement en 1877 et 1879). On peut induire qu'il a fait de même pour le troisième. *Le Prêtre de Némi*, il est vrai, ne fut publié qu'en 1885. Mais c'est en octobre 1881 qu'au cours du dernier voyage qu'il fit en Italie, Renan avait visité le lac Némi, qui l'avait vivement impressionné. (Cf. lettre à Berthelot du 20 oct. : « Le lac Némi est bien la plus étonnante féerie qu'il y ait au monde. ») On peut donc conjecturer avec quelque vraisemblance que c'est à la préparation du troisième drame que Renan occupait ses loisirs, pendant l'été de 1882, à Menthon-Saint-Bernard, à côté de Berthelot et de Taine. — En l'absence de tout renseignement imprimé concernant les étapes de cette composition, j'ai cru devoir attirer l'attention sur cette lettre de G. Maspero, qui offre ainsi plus d'intérêt par sa date que par son texte.

Veuillez agréer, etc...

J. POMMIER.

M. *Alphandéry* présente une communication sur *La Crèquinière précurseur du comparatisme* dont le texte suit :

« Il y a quelques mois, M. Salomon Reinach, dans une remarquable communication faite à notre Société, rappelait les droits de Fontenelle au titre de précurseur ou même de premier théoricien du comparatisme en histoire des religions. J'ai réclamé pour le P. Tournemine un hommage au moins égal, puisque nous ignorons et ignorerons probablement assez longtemps encore si l'*Origine des Fables* de Fontenelle est sans contestation possible antérieure au *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables* que publiait le P. Tournemine dans les Comptes rendus de Trévoux en 1702. Mais justice une fois rendue à ces deux maîtres, à ces deux patrons d'une féconde méthode moderne, il peut encore être équitablement signalé quelques comparatistes d'intuition, qui ont entrevu la possibilité de coordonner, de systématiser des analogies entre faits religieux empruntés à diverses époques et à diverses civilisations : La Créquinière est l'un d'eux.

Nous ne le connaissons que par un seul livre, et c'est un tout petit livre, 252 pages d'un petit in-12° à grandes marges, mais

Digitized by Google

il m'a paru que quelques pages de ce livre méritaient de prendre une place honorable dans l'histoire de nos études.

Dans son ouvrage sur l'*Etude comparée des religions* (1922), M. Pinard de la Boulaye, dont l'information bibliographique est d'une étendue incommensurable, cite — et à ma connaissance — est le premier à citer la Créquinière pp. 181-182, note 2 de la page 181. Il fait remarquer que l'idée directrice de l'ouvrage bien connu et si justement admiré du P. Lafitau sur les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Paris, 1724), se trouvait déjà en 1702 exprimée dans le *Projet* du P. Tournemine et en 1704 dans l'ouvrage anonyme, mais dû à La Créquinière, et intitulé : *Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'antiquité*, pet. in-12, Bruxelles, de Bacher, 1704. Après avoir reconnu ce mérite assez précieux au livre de La Créquinière, M. Pinard de la Boulaye le condamne d'une courte phrase finale : « Le livre est d'ailleurs très médiocre ». J'en appelle à la Société E. Renan de ce jugement sommaire.

Le petit livre de La Créquinière dut avoir un certain succès, non pas en France, où aucun périodique savant n'en parle, mais en Angleterre, puisqu'en 1705 il en paraissait une traduction anglaise, cette fois avec le nom de l'auteur, qui se trouve à la Bibliothèque du British Museum sous la côte 220e18. Peut-être le public britannique y goûta-t-il un recit de voyages ou plus exactement un choix de détails exotiques assez alertement présenté ; peut-être aussi les lecteurs de John Spencer, de son admirable *De legibus Hebræorum ritualibus* (1685) furent-ils attirés par les promesses du titre de La Créquinière. Ont-ils été déçus, nous l'ignorons. Il n'est que trop certain que ce petit livre tomba dans le plus profond oubli.

De son auteur — dont aucune autre production ne figure au catalogue de la Bibliothèque Nationale ni à celui du British Museum, nous ne connaissons que ce qu'il nous dit de lui-même dans son livre — et c'est fort peu de chose. Il avait voyagé dans les Indes orientales, pendant trois ou quatre ans, sans mobile commercial ni diplomatique, en simple curieux : c'est ce qui paraît ressortir des quelques pages qu'à la fin de son livre il consacre à des « réflexions sur les voyages et sur les principales règles que se doit prescrire un voyageur ». Ce voyageur doit être libre de souci, fréquenter qui lui plaît, garder

Digitized by Google

le silence sur sa religion et sa patrie pour ne pas s'attirer de difficultés, se faire accompagner d'un ami agréable, en somme parcourir en dilettante les pays et les nations et chercher surtout à enrichir son esprit d'observations intéressantes.

Sans faire figure de grand érudit, La Créquinière devait être d'une culture au-dessus de la moyenne. Il cite avec discrétion, mais déjà on voit, à feuilleter son livre, qu'il connaît assez bien les classiques latins, surtout Ciceron, Virgile, Ovide et Quinte Curce, passablement les Grecs (peut-être à travers des traductions latines) : Hésiode qu'il cite souvent et utilement, Hérodote, qui lui fournit tout ce qu'il sait de l'Égypte, Platon, Diodore de Sicile, Plutarque, Athénée, Pausanias. Il a lu la Bible dans la Vulgate : du texte hébreu il connaît seulement deux ou trois mots : il sait par exemple que les « dieux pénates » de Laban s'appelaient des *teraphim*. Mais ses connaissances en patristique sont relativement étendues : il possède visiblement assez bien S. Jérôme et S. Augustin, et, ce qui est beaucoup plus rare, est familier avec Clément d'Alexandrie (il cite fréquemment les *Stromates* et le *Pédagogue*).

Dans son argumentation, il fait rarement appel à des auteurs modernes ; il semble en particulier se défier des relations de voyage, il en parle avec une ironie plus ou moins appuyée, mais il faut plus de cas des enseignements que lui fournissent le *De Theologia gentili* de Gérard Jean Vossius (1641), le *Specimen historiæ Arabum* de l'orientaliste anglais Pocock (1650), le *Discours sur l'histoire universelle*, de Bossuet (1681), l'*Antiquité des temps* du cistercien Dom Perron (1687), et surtout la Chronologie, le *Rationarium temporum* du P. Pétau, paru en 1633 et qui était encore d'usage courant.

Il utilise, mais moins fréquemment, quelques autres auteurs d'un temps encore voisin du sien : J. J. Boissard, l'auteur du *De divinatione et magicis proestigiis* (1611) (mais pour rejeter l'identification que Boissard propose entre les Rois mages et les Brahmanes de l'Inde), Mabillon (*De re diplomatica*), Saumaise, etc., par brèves allusions.

Notons qu'il ne cite Bayle qu'une seule fois (p. 142) et pour le contredire doucement à propos de l'emploi qu'il fait, dans l'article *Adamites* du *Dictionnaire critique*, du témoignage de S. Epiphane contre certains ascètes hérétiques.

Digitized by Google

Au surplus, les références chez La Créquinière sont rarement précises ; il ne cite jamais textuellement, sauf certains auteurs latins qui sont des souvenirs d'école. Le plus souvent, il procède par allusions, au gré de sa mémoire, en érudit un peu superficiel, avec le visible souci de ne pas ennuyer son lecteur et de ne pas s'ennuyer lui-même.

Il en résulte un livre mal composé, où souvent, et de son aveu même, l'auteur semble presque oublier les Indiens pour ne plus s'occuper que de l'antiquité classique ou hébraïque, où dans d'autres chapitres il n'y a plus trace de comparaison, de « conformités » ; livre un peu indolent dans son ensemble, sorte d'*essai* où, à mille traits se révèle l' « amateur ». Mais c'est un amateur fort pénétrant et, chemin faisant, sa flânerie se risque hors des sentiers battus.

Il tient d'ailleurs à établir que son livre n'a rien d'une plate relation de voyage. Ce qu'il a vu n'a d'intérêt qu'en fonction des souvenirs, des lectures que cela évoque et explique pour lui et (accessoirement) pour ses lecteurs. « On s'étonnera peut-être que j'en aie beaucoup plus dit sur les anciens, que sur les Indiens et particulièrement dans mes premières remarques où après avoir rapporté assez succinctement ce qui regarde les Indes, je m'étends fort au long sur l'antiquité, mais on cessera de le trouver extraordinaire, si l'on veut bien faire réflexion à ce que j'ai déjà dit[1] », savoir : que la connaissance des coutumes des Indiens prises en elles-mêmes n'était d'aucune utilité, que je ne croyais devoir m'en servir que pour justifier ce que l'on nous rapporte des anciens et pour l'éclaircir lorsque l'occasion s'en présenterait, et qu'en un mot l'antiquité était mon unique but »[1].

Cet « unique but » ne lui est d'ailleurs apparu qu'après un premier projet : « Je m'étais d'abord proposé de m'appliquer uniquement à l'étude de la religion des Indiens, et les premières découvertes que j'y avais faites m'avaient confirmé dans ma résolution, ayant remarqué entre leurs principes et dans le système de leur triple

1. Lafitau disait en 1724 (*Mœurs des sauvages américains*), t. I, p, 3 : « ...Les coutumes des sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens... » La Créquinière parle (en 1704) de « l'envie qu'il a eue de se faire un chemin à la connaissance de l'antiquité en étudiant les maximes de ces peuples (les Indiens) » (p. 2).

Digitized by Google

divinité, sçavoir Barhama, Bisnou et Roudre, une certaine suite, qui ne se trouve point dans cette foule de Dieux qu'ont adoré les Grecs et les Romains, et dont Hésiode nous a décrit la génération. Mais comme l'erreur est toujours erreur, qu'il est impossible que le mensonge aît cet enchaînement de preuves et de raisons qui s'éclaircissent les unes les autres et qu'au contraire il n'a pour partage que la contradiction et l'obscurité ; lorsque j'ai voulu descendre plus particulièrement dans le détail des sectes différentes des Gentils et pénétrer plusavant dans leurs mystères, j'y ai trouvé tant d'absurdités, que j'ai cru ne pouvoir pas raisonnablement m'y appliquer davantage ; d'autant qu'on ne remarque presque rien de commun entre leur théologie et celle des anciens païens.

« Je n'ai pas jugé la même chose de leurs coutumes particulières, que j'ai regardées comme de précieux restes de l'antiquité qui pouvaient servir à éclaircir plusieurs endroits des auteurs anciens et particulièrement de l'Ecriture-Sainte, ces connaissances étant absolument nécessaires pour y expliquer naturellement certains passages auxquels de très savants interprètes ne donnent souvent que des explications allégoriques, faute d'être instruits des manières des Orientaux. »

Il traînait encore dans l'exégèse du début du XVIIIe siècle bon nombre de restes de l'explication allégoriste héritée du Moyen-Age ou plus exactement des écoles néo-platoniciennes. La réaction vigoureusement menée par J. Spencer et par Richard Simon, n'en avait pas encore complètement débarrassé l'enseignement traditionnel de l'Ecriture-Sainte en France ou hors de France La Créquinière y travaille de son côté. « Outre cela, nous avons dans l'Ecriture plusieurs endroits et même plusieurs termes, qui d'abord nous paraissent durs, mais avec lesquels nous nous familiarisons aisément pour le peu que nous ayons fréquenté les peuples de l'Orient, chez lesquels nous pouvons encore voir tous ces caractères d'antiquité que l'on remarque dans la Bible et généralement dans les livres qui parlent du peuple juif ou de tous les autres anciens (p. 2 r° et v°). »

Ces « caractères d'antiquité », ces « très anciens usages », ce n'est pas une observation superficielle qui mettra le voyageur à même de les recueillir : La Créquinière songe à une enquête méthodique, trace un véritable plan d'investigations folkloriques :

Digitized by Google

« Mon dessein eût été de parcourir l'Asie, si j'eusse été en état de le faire commodément et d'y remarquer exactement les plus petites choses, comme sont, par exemple, les vieilles coutumes[1] de la populace, ses fêtes, ses proverbes, sa manière de bâtir, de se nourrir, de s'habiller et de cultiver les terres ; étant certain que si l'on doit trouver quelques vestiges de l'antiquité, c'est assurément chez les gens les plus simples, chez ceux qui habitent les déserts et, en général, chez les moins civilisés, qui n'ont ni assez d'ambition, ni assez de richesses pour inventer de nouvelles modes ou pour suivre celles que les grands seigneurs inventent et s'éloigner par conséquent de celles de leurs ancêtres ». Il signale la différence de classes sociales qu'il juge intéressante à observer dans les coutumes religieuses.

« Presque tous les voyageurs ont négligé jusqu'ici ces sortes d'observations, qu'ils ont regardées comme des bagatelles et comme des choses indignes de leur attention. Il est bien vrai que, prises en elles-mêmes, elles ne sont d'aucun prix, mais pour le peu que l'on fasse réflexion aux avantages que l'on en peut tirer pour l'intelligence des anciens, on tombera aisément d'accord qu'elles méritent bien que l'on se donne la peine de les rechercher et de les écrire. » (p. 2-3.)

Parfois il tente des rapprochements folkloriques de certaines croyances anciennes avec des faits observés autour de lui. C'est ainsi qu'il parle de la corneille et de sa réputation de mauvais augure dans l'antiquité, chez Hésiode notamment, et il ajoute : « Notre Europe même n'est pas entièrement exempte de cette superstition, et je me souviens d'avoir enteudu dire en France à bien des bonnes gens, que lorsque la corneille ou la chouette se faisaient entendre avant le jour au-dessus d'une maison, c'était un signe infaillible qu'il mourrait quelqu'un... (p. 130). »

Remarquez le soin qu'il prend — et qui occasionne des redites dont il n'a cure — de bien établir le peu d'intérêt en soi de la coutume « sauvage » ; seule, pour lui, l'antiquité mérite qu'on l'observe et l'étudie. La Créquinière fait songer parfois aux théologiens du

1. La Créquinière etablit, en fait, au long de son livre, une très intéressante distinction entre la *religion* (c'est ainsi qu'il désigne ce que nous appelons le mythe) et la *coutume* (nous dirions le rite).

Digitized by Google

Moyen-Age qui ne considéraient la philosophie du siècle que comme un humble moyen d'approcher la sagesse sacrée, *philosophia ancilla, pedissequa theologiae.*

Mais en tant que moyen, la coutume sauvage a sa valeur, et il importe que ce moyen soit de bon aloi. Il a donc pris toutes précautions pour atteindre la coutume primitive dans un état aussi pur que possible : il s'est enfoncé, dit-il, dans l'intérieur des terres, parce que sur les bords de la mer « le commerce continuel qu'ils [les indigènes] ont avec les Européens fait qu'ils se relâchent fort sur l'observation de leurs règles et qu'ils passent par dessus bien des choses dont il se faisaient auparavant une sévère loy, de sorte qu'ils ne sont ordinairement ni chrétiens ni religieux observateurs du gentilisme. »

Cette méthode d'observation lui permet de montrer quelque confiance dans les conjectures qu'il avance au cours de son livre. Pourtant il prend une précaution initiale : « Je prie les lecteurs de remarquer que je ne donne que comme des conjectures la plupart des conséquences que j'ai tirées des rapports qui se retrouvent encore entre les coutumes des Indiens et celles des Juifs, ou généralement de tous les anciens, et que je n'épouse aveuglément aucune des opinions que l'on verra répandues dans ce petit ouvrage ».

Prudence qui n'aurait rien de surprenant en un temps où la discipline de Bossuet régentait les recherches d'histoire religieuse de sa rude contrainte — mais je crois qu'il faut voir dans ces précautions oratoires l'expression, non pas d'une crainte personnelle, mais d'une défiance très légitime à l'égard des conclusions hâtives qu'un lecteur peu informé pourrait tirer d'analogies souvent impressionnantes.

Au surplus, la position intellectuelle de La Créquinière est intéressante: il est en dehors du courant de pyrrhonisme un peu narquois qui traverse tout le XVII^e^ siècle, de cette école des « libertins » sur laquelle M. S. Reinach appelait notre attention, qui va de Montaigne à Bayle en passant par Naudé et La Mothe Le Vayer. De ce dernier La Créquinière n'a pas le goût railleur pour la bizarrerie religieuse — et de Bayle il n'a ni l'érudition ni le génie d'analyse philosophique. Et il ne possède pas davantage l'objectivité des savants de l'âge suivant, d'un Lafitau ou d'un

Digitized by Google

De Brosse, leur aptitude à saisir une loi de constance mentale à travers la complexité des faits rituels. Pourtant il a bien quelque mérite à n'user point de la théorie de la *révélation parcellaire* qui, née aux premiers âges de l'Eglise, se couvrait encore de l'autorité de Bochart et de Huet. Il ne fait aucune allusion à l'hypothèse d'une origine juive des Indiens orientaux, bien que les premiers américanistes aient fait de cette absurde conjecture un si fréquent usage lorsqu'ils parlaient des Indiens occidentaux. Mais il n'est qu'incomplètement dégagé de la vieille exégèse mythologique ; l'évhémerisme a pour lui encore bien des séductions, et il se laisse aller souvent aussi au jeu scolaire des étymologies. Il fait venir *Deus*, de δέος, *formido*, « d'où les Grecs auraient bien pu tirer aussi leur Teos, quoique quelques-uns le fassent dériver de Téein, *currere* ».

Seulement, à ces défauts imputables à son temps, il y a chez lui des correctifs et des plus heureux. A côté de ces puériles recherches de racines linguistiques, il fait des remarques d'une surprenante pénétration sur le rôle du langage (ou plus exactement du style) dans la formation des mythes ou des rites. L'on est encore redevable, dit-il, des désordres de l'idolâtrie « au style ordinaire des langues orientales ; « de tout temps, le style des orientaux, mais plus particulièrement celui des prêtres et de ceux qu'ils appelaient philosophes, a été rempli de figures et de comparaisons ; ils ne cherchaient que des termes pompeux et des expressions métaphoriques et les peuples les croyaient d'autant plus habiles et d'autant plus spirituels qu'ils les entendaient moins : les premiers poètes vinrent ensuite renchérir sur ce fatras de grands mots et d'hyperboles et il se trouva à la fin que ce que l'on disait était entièrement opposé à ce que l'on voulait signifier. » (p. 37 r°).

Quand La Créquinière n'aurait pas d'autre mérite, il suffirait, pour lui valoir quelque renom, qu'il ait entrevu l'importance du langage dans la création religieuse et aussi de la formule dans les opérations magiques (v. notamment le chapitre XXVII *Sur leurs enchantements* des Indiens). Les rites de la magie lui paraissent d'ailleurs poser un certain nombre de problèmes dont il résout quelques-uns avec une finesse singulière : n'y a-t-il pas, comme en ébauche, une théorie de la magie sympa-

Digitized by Google

thique, du pouvoir de l'image, dans les remarques qu'il fait à propos de diverses représentations animales observées par lui chez les Indiens? : « ...Les Indiens ont soin, dans plusieurs endroits, de mettre sur une espèce de pilier, une petite vache ou de bois ou de pierre... J'avais déjà remarqué quelque chose d'à peu près semblable avant que d'entrer dans les Indes, et j'avais vu dans l'île de Moëli, qui est habitée par des Mahométans et qui est une colonie sortie d'Arabie, les os d'une tête de bœuf remplis de caractères arabes, mais presque tous effacés ; ce que je suis persuadé qu'ils regardaient comme un talisman où étaient attachées la conservation et la prospérité des troupeaux de l'île, car les Arabes donnent beaucoup dans ces sortes de mystères. Les Juifs même n'étaient pas entièrement exempts de cette superstition, et ce sera encore leur faire grâce que de dire qu'ils ne révérèrent que comme un talisman le serpent d'airain, que Moïse avait fait élever dans le désert. » Sans doute La Créquinière veut-il dire ici que la vénération du talisman serait moins grave que l'adoration de l'idole.

D'ailleurs il entrevoit parfaitement le caractère apotropaïque du culte à peu près universel du serpent : cette vénération est rendue au serpent, dit-il, « peut-être dans la même vue que les nègres de Guinée font encore des sacrifices au Diable, c'est-à-dire de peur d'en recevoir du mal et pour chercher à les adoucir par leurs soumissions et par leurs respects. »

Il apparaît bien que les détails de ce culte du serpent — sans doute en raison de sa présence chez tant de peuples différents — ont excité la curiosité de La Créquinière. Il attribue une valeur quasi-religieuse à la mélopée des charmeurs de reptiles qu'il a rencontrés en Orient, il les rapproche des *incantatores*, des *Epodoi* de l'antiquité classique. Car le chant ne charme pas que les serpents ; je ne sais si La Créquinière a été le premier à signaler l'action mécanique du chant dans la production de l'extase religieuse (en particulier de l'extase prophétisante), mais cette action est tout au long exposée dans son chapitre XXVI : *De leurs religieux appelés Fakirs*. De ces Fakirs certains sont proprement les religieux du pays, et « ils pratiquent des choses qui passent cent fois ce que nous lisons de la vie mortifiée et pénitente des Pères du Désert », mais n'a-t-on pas dit de tout temps « que le démon avait ses martyrs »?. Ils lui rappellent

Digitized by Google

les prêtres de Baal se tailladant le corps et couvrant leurs autels de leur sang pour y faire descendre leur dieu. D'autres Fakirs, ceux-ci « moins austères ou pour mieux dire moins fous, s'assemblent en troupe et vont de village en village prédire l'abondance ou menacer de la stérilité... dire la bonne aventure..., etc. » Malgré leurs vices « ils sont en vénération chez les Gentils, aussi bien que chez les Maures qui ont les leurs en particulier, et ce serait un crime capital d'en battre quelqu'un ». Les troupes de Fakirs prophétisants, avec la seule restriction qui est inspirée par un minimum de prudence : « leur religion et leur mauvaise conduite à part », La Créquinière les compare non plus aux prêtres de Baal, mais aux troupes de prophètes juifs dont parle I Reg. c. 10, v. 6 : « *Filii prophetarum, grex vel chorus prophetarum* », que Saül rencontra et qui rendaient leurs prophéties au son des tambours et des trompettes qu'ils portaient avec eux ; pareillement, les Fakirs prophètes ont avec eux des instruments de musique. Au surplus, La Créquinière ne trouve rien de surprenant au rapport que le rite hindou paraît supposer entre la prophétie et la musique. Lorsque Josaphat fit venir Elisée, en période de sécheresse, pour obtenir par ses prières le secours du ciel, le prophète, avant de consulter Dieu, demanda un chantre.

« Pour justifier cette manière extraordinaire de consulter Dieu et pour lui donner une explication naturelle, l'on pourrait, ce me semble, dire que notre esprit étant d'autant plus propre à recevoir les ordres du ciel et d'autant plus attentif à sa voix qu'il a moins de correspondance avec le corps ou que ce corps est moins en état de lui représenter des choses capables de le distraire, tout ce qui pouvait mettre les sens dans une certaine inaction générale, qui les empêchait d'être touchés des objets qui les environnaient, rendait les Prophètes plus capables d'être remplis de l'esprit de Dieu, mais rien n'était plus propre à produire cet effet, que les voix, les instruments, et en général toute sorte de musique, qui par un son languissant assoupissait en quelque manière tous les sens, ou qui, par un bruit confus et précipité, les attaquant tous ensemble, les tenait tous en suspens et n'en fixait aucun ; car quoique la musique n'agisse immédiatement que sur l'ouïe, cela n'empêche pas cependant qu'elle n'ait de la relation avec les autres sens, par celle même que les sens ont entr'eux ; et l'expérience nous montre tous les

Digitized by Google

jours que lorsqu'un sens est fortement touché, les autres semblent ne plus faire leurs fonctions ; ainsi, quand nous ressentons quelque vive douleur, aucun objet n'agit distinctement sur nos yeux, nos oreilles ne reçoivent que des sons confus, et ainsi des autres sens. »

Je ne veux pas donner La Créquinière pour un précurseur de la psychophysiologie religieuse ; pourtant on ne saurait tenir pour négligeables ces vues, maladroitement formulées, mais si neuves, sur l'*amentia* prophétique dont il signale, à l'appui de son observation, des cas chez les voyants d'Israël, et aussi chez les Sibylles antiques, en s'appuyant sur le témoignage de Lactance.

On reprochera à La Créquinière ce qui est le défaut de son livre et ce qui tient sans doute à un défaut de son esprit. Ses remarques, si judicieuses ou si neuves qu'elles puissent être, sont, comme ses chapitres, présentées sans souci d'une systématisation ou d'une démonstration quelconque. Le plus souvent elles ont l'apparence d'une hypothèse sans conséquence, risquée au fil du discours, à propos d'un fait ou deux, d'une note marginale, d'un *a parte* d'essayiste. Pourtant, une fois au moins, La Créquinière montre en plein jeu sa méthode préférée — et c'est d'authentique comparatisme : il l'applique à la Parabole des vierges sages et des vierges folles, du moins à un détail qui l'a frappé dans le texte évangélique :

Saint Mathieu « parlant des cinq vierges folles, qui ne songèrent à chercher de l'huile que lorsque l'Epoux fût près d'entrer, dit qu'à minuit, elles entendirent un bruit qui les éveilla, et les avertit de son arrivée. *Media autem nocte clamor factus est : ecce sponsus venit, exite obviam ei* (Matth., XXV, v. 6). « Il ne paraît guère conforme à nos coutumes qu'un homme sorte le soir de ses noces et ne revienne chez lui qu'à minuit ; ainsi l'on peut demander s'il y avait quelque règle qui l'obligeât à en user de la sorte... » Or, La Créquinière a remarqué un rite nuptial tout-à-fait analogue chez les Indiens : il le décrit minutieusement, notant en particulier les ressemblances que l'on peut trouver entre les femmes qui, dans l'Inde, raccompagnent en chantant le marié auprès de la mariée et les *filiae carminis* de l'Ecclésiaste (ch. dernier, v. 4), les *juvenculae tympanistrtae* du Psaume 67, v. 26, et il conclut : « Il paraît assez de rapport entre cette coutume et la parabole de l'Evangile, et peut-être les Juifs, au moins du temps de Jésus-Christ, avaient-ils quelque cérémonie

Digitized by Google

approchante, sans quoi je ne vois pas que l'on puisse donner un sens fort clair à ce retour de l'époux à minuit, et à ce festin qui suit immédiatement son arrivée ; cependant ceux qui ont écrit sur les traditions juives n'en ont rien dit. Il se peut fort bien faire aussi, que Jésus-Christ tira cet exemple des autres nations qui étaient proche la Judée, et dont les Juifs pouvaient connaître les maximes et les cérémonies. Il serait inutile d'alléguer que ce n'était qu'une parabole, car toutes celles dont le Seigneur s'est servi étaient fondées ou sur les coutumes des Juifs ou sur celles des autres peuples voisins de la Palestine. »

Je ne multiplierai pas les extraits de ce petit livre. Croyez qu'il ne se donne nullement pour le manifeste d'une méthode. S'il en fournit quelques éléments, c'est en toute modestie, à titre de règles pratiques pour l'utilisation des connaissances que l'on acquiert en voyageant. Car La Créquinière estime que « voyager pour avoir seulement le plaisir de dire : « J'ai vu bien des pays », pour raconter des choses qui paraissent extraordinaires, et se faire regarder comme un oracle dans sa province, c'est se donner de grandes peines inutilement et travailler pour bien peu de chose. »

Après quelques observations de MM. de *Faye*, *Guignebert*, *Choublier*, *Couchoud* et *Danon*, la séance est levée à 6 heures.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

Em. Sevestre : A propos d'une étude sur le régime de la liberté des cultes dans le Calvados pendant la première séparation (1795-1802) 1
P. L. Couchoud : Reconstitution et classement des lettres de saint Paul..... 8
Louis Poinssot et *Raymond Lantier* : Un sanctuaire de Tanit à Carthage..... 32
Raymond Weill : L'installation des Israélites en Palestine et la légende des Patriarches 69
E. de Faye : De l'influence du Gnosticisme sur Origène..... 181
Fr. Macler : Arménie et Islande 236

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et Comptes-rendus*

Amira (*K. V.*). Die germanischen Todesstrafen (*M. Cahen*) ... 148
Bayet (*A.*). Le suicide et la morale (*R. Genestal*) 318
Brémond (*H.*). Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours (*A. Houtin*)..... 242
Desnoyers (*L.*). Histoire du peuple hébreu, des Juges à la Captivité. I. (*R. Dussaud.*)..... 251
Eitrem et *A. Fridrichsen* (*S.*). Ein christliches Amulett auf Papyrus (*M. Guignebert*)..... 128
Goguel (*M.*). Introduction au Nouveau Testament. T. III. Le livre des Actes (*Ch. Guignebert*) 135
Goguel (*M.*). Introduction au Nouveau Testament. T. III. Le livre des Actes (*Wautier d'Aygalliers*).....
Jung (*E.*). Germanische Götter und Helden in christlichen Zeit (*M. Cahen*) 143
Jungner (*H.*). Gudinann Frigg och Als härad (*M. Cahen*)..... 145

Digitized by Google

Kidd (*B. J.*). A History of the Church to A. D. 461 (*Ch. Guignebert*) 132
Krohn (*K.*). Skandinavisk Mytologi (*M. Cahen*) 199
Leidecker (*P.*). Débris de mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la Genèse (*R. Dussaud*) 121
Macchioro (*V.*). Eraclito. Nuovi studi sull' Orfismo (*A. Houtin*) 249
Macchioro (*V.*). Orfismo e Paolinismo (*A. Houtin*) 249
Macchioro (*V.*). Teoria generale della Religone come esperienza (*A. Houtin*) 249
Macchioro (*V.*). L'Evangelio (*A. Houtin*) 249
Mâle (*E.*). L'art religieux du XII^e^ siècle en France (*C. Enlart*) 262
Plessis (*J.*). Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté (*R. Dussaud*) 123
Preserved Smith. A short History of christian Theophagy (*Ch. Guignebert*) 129

II. — *Notices bibliographiques*

Andler (*Ch.*). Nietzsche, sa vie et sa pensée. IV (*P. Alphandéry*) 159
Bel (*A.*). Les Beni-Snoûs et leurs mosquées (*R. Basset*) 154
Berthelot (*R.*). Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste. III (*A. Houtin*) 161
Boüard (*A. de*). Le régime politique et les institutions de Rome au Moyen-Age (*P. Alphandéry*) 157
Brévié (*J.*). Islamisme contre naturisme (*R. Basset*) 152
Colas (*E.*). La Mystique et la Raison (*A. Houtin*) 161
Eginhard. Vie de Charlemagne (*J. Ebersolt*) 284
Fawtier (*R.*). Sainte Catherine de Sienne. I. (*P. Alphandéry*) 158
Ferri (*S.*). Contributi di Cirene alla storia della religione greca (*Fr. Cumont*) 283
Frazer (*J. G.*). Sur les traces de Pausanias (*A. Houtin*) 282
Hoornaert (*Abbé R.*). Sainte Terese écrivain (*P. Alphandéry*) ... 285
Hugon (*P. P. H.*). Les vingt-quatre thèses thonistes (*A. Houtin*) 160
Lammens (*C. H.*). La cité arabe de Taïf à la veille de l'hégire (*R. Basset*) 156
La Mothe Le Vayer (*F.*). Deux dialogues sur la divinité et l'opiniâtreté (*P. Alphandéry*) 285
Metzger (*H.*). Les doctrines chimiques en France du XVII^e^ à la fin du XVIII^e^ s. T. I (*P. Alphandéry*) 285
Michaux-Bellaire. Les confréries religieuses au Maroc (*R. Basset*) 156
Mingana (*A.*). The book of Religion and Empire by Ali Tabari (*R. Basset*) 151
Pinard de la Boullaye (*H.*). L'étude comparée des religions (*A. Houtin*) 281

Digitized by Google

Récalde (*J. de*). Saint Joseph Calasanz (*A. Houtin*)..... 161
Récalde (*J. de*). La cause du vénérable Bellarmin (*A. Houtin*)... 161
Turchi (*N.*). Le religione misteriosofiche del mondo antico (*Fr. Cumont*)..... 283
Widgery (*A. G.*). The comparative Study of Religion (*A. Houtin*) 280

CHRONIQUES par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry.*

Nécrologie : Ch. Clermont-Ganneau, p. 287 ; A. Bouché-Leclercq, p. 289 ; L. Léger, p. 288.

Religions de la Grèce et de Rome : Le culte d'Attis à Rome et l'empereur Claude, p. 290 ; Les sanctuaires du Cynthe à Délos, p. 290 ; Un autel taurobolique à Rome, p. 291.

Christianisme médiéval et moderne : La Revue d'histoire franciscaine, p. .

Folklore : M. Déonna, Le drapeau de la régence du Camaro, p. 165.

Société Ernest Renan : F. Macler : Un dossier Ernest Renan à la Bibliothèque de l'Université d'Amsterdam, p. 166 ; J. Pommier : A propos du « Prêtre de Némi », p. 293 ; P. Alphandéry : La Créquinière et les origines du comparatisme, p. 294.

Congrès : 2e circulaire du Congrès d'Histoire des Religions, Paris 1923, p. 163.

Le Gérant : F. GAULTIER.

SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE ET DE PUBLICITÉ. — 4, RUE GARNIER. ANGERS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BOUND

JUL 29 1926

UNIV. OF MICH.
LIBRARY

Digitized by Google